

ALTTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. J. NIKEL, BRESLAU
II. BAND. 1.—4. HEFT

GESCHICHTE DES BUNDESGEDANKENS IM ALTEN TESTAMENT

ERSTE HÄLFTE

ERSTER TEIL: DIE RELIGIONSGESCHICHTLICHE MÖGLICHKEIT DES SINAIBUNDES

ZWEITER TEIL: DER BUNDESGEDANKE IN DEN ALTISRAELITISCHEN GESCHICHTSWERKEN

VON

DR. PAUL KARGE
PRIESTER DER DIÖZESE BRESLAU
Z. Z. IN JERUSALEM

MÜNSTER i. W.
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

ALTTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. J. NIKEL, BRESLAU
II. BAND. 1.—4. HEFT.

GESCHICHTE DES BUNDESGEDANKENS IM ALTEN TESTAMENT.

ERSTE HÄLFTE.

ERSTER TEIL: DIE RELIGIONSGESCHICHTLICHE MÖGLICHKEIT DES SINAIBUNDES.

ZWEITER TEIL: DER BUNDESGEDANKE IN DEN ALTISRAELITISCHEN GESCHICHTSWERKEN.

VON

DR. PAUL KARGE,
PRIESTER DER DIÖZESE BRESLAU,
Z. Z. IN JERUSALEM.

MÜNSTER i. W. 1910.

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 30. Decembris 1909.

F. de Hartmann,
Vic. Eppi Genlis.

No. 10498.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Vorwort.

Die Geschichte des Bundesgedankens ist im Grunde genommen eine Geschichte des Alten Bundes. Sie erforscht, wie man im Laufe der Zeiten in Israel über das besondere Verhältnis, in welchem man zu Jahwe stand, gedacht hat, und wie bald die eine, bald die andere Seite desselben mehr ins Bewußtsein trat. Sie verfolgt das organische Wachstum und die Entfaltung des Gedankens von dem nach Analogie menschlicher Rechtsgebräuche zwischen Jahwe und Israel bestehenden, auf gegenseitige Rechte und Pflichten gegründeten Bundesverhältnisse.

Der Gedanke der Erwählung und Leitung durch Gott, eines zwischen Jahwe und seinem Volke in historischer Zeit nach mannigfaltigen Vorbereitungen geschlossenen Bundes steht im Mittelpunkte der alttestamentlichen Religion. Dieser Gottesbund gibt ihr den Charakter einer historischen Religion, einer durch bestimmte historische Vorgänge gestifteten Religion mit bestimmten gesetzlichen Vorschriften. Wie tief auch das Bewußtsein von der Vorzugsstellung, in welcher man zu Jahwe stand, im Volke Israel ausgeprägt war, so scheint doch die formale Auffassung dieses Verhältnisses als eines rechtlichen Bundesverhältnisses in manchen Zeiten weniger verbreitet gewesen zu sein. Ja die geschichtliche Bezeugung des Berîthverhältnisses in den älteren Teilen des alttestamentlichen Schrifttums erscheint mangelhaft.

Das Alte Testament bietet uns im Pentateuch eine große, aus mannigfaltigem historischem und gesetzlichem Material zusammengesetzte Bundesurkunde, in welcher der Sinaibund zwar im Mittelpunkt der Darstellung steht, aber der Bericht über die geschichtlichen Vorgänge bei der Bundesschließung überladen und bei näherem Zusehen widerspruchsvoll erscheint, in welchem ferner die einzelnen Stücke des Gesetzesmaterials aus verschiedener Zeit stammen, so daß man von seiten der Kritik sogar daraus den Anlaß nahm, den Sinaibund für ungeschichtlich zu erklären. Er-

1*

leichtert wurde dies durch die infolge des geschärften historischen Blicks erkannte Tatsache, daß der Pentateuch als Literaturwerk tatsächlich eine bestimmte Entwicklung durchgemacht habe. Aber man versuchte infolge allgemeiner entwicklungsgeschichtlicher Theorien das literargeschichtliche Problem des Pentateuchs, welches seinen Grund in der religiösen Entwicklung Israels hat, durch das dieser religiösen Entwicklung untergelegte religionsgeschichtliche Schema zu lösen.

Danach war die israelitische Religion eine Religion wie jede andere, welche auch die den andern abgelauschte Ahnenreihe von den niedrigsten Formen durchgemacht haben mußte, ehe sie sich in langsam aufsteigender Entwicklung in den späteren Propheten zum ethischen Monotheismus erhob. Dadurch war der Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion geleugnet. Verlor so der Pentateuch für die ältere Zeit seine Beweiskraft — denn das Werk des Moses und der Sinaibund wurde damit für eine Fiktion einer späteren Zeit erklärt —, so blieben als älteste Zeugnisse für die israelitische Religion, fest wie ein Fels, die Schriften der großen Propheten übrig, die uns zum ersten Male einen unmittelbaren Blick in die Seelen wirklicher, lebender, ihrer Religion glühend ergebener Israeliten tun lassen. Was wir da schauen, hebt den Glauben dieser Männer, wofern man ihn mit den andern alten Religionen vergleicht, auf eine unnahbar hohe Stufe. Es ist ethischer Monotheismus, der also seit der Einwanderung, bei welcher Israel nach dem religionsgeschichtlichen Schema religiös noch auf einer verhätnismäßig tiefen Stufe gestanden haben soll, sich entwickelt hat. Um das Sprunghafte dieser Entwicklung zu mildern — denn vor den Propheten soll sich Israels Religion im Grunde genommen in nichts von der Religion der Nachbarvölker unterschieden haben —, läßt man die ersten Schriftpropheten, wie Amos und Hosea, noch nicht zum vollen Monotheismus gekommen sein. Aber immerhin setzte nach dieser Auffassung mit den Propheten in der alttestamentlichen Religion eine unaufhaltsame Aufwärtsbewegung ein, welche schließlich die vielen, im Lande zerstreuten Kultusstätten zugunsten des einen Zentralheiligtums nicht ohne Gewalttat beseitigte, einen legitimen Jahwekultus schuf und aus dem vorher ganz natürlichen Verhältnis Jahwes zu seinem Volke ein gegenseitiges, durch Rechte und Pflichten geordnetes Bundesverhältnis machte, das Israel von Jahwe vor allen Völkern erwählt werden ließ und den vorher national beschränkten

Jahwe als Gott über die ganze Welt erhob. Diese Entwicklung soll um 600 v. Chr. fertig gewesen sein.

Die israelitische Priesterschaft, sagt man, projizierte nun, was das Produkt der historischen Entwicklung gewesen war, an den Anfang derselben als feierlichen historischen Bundesschluß am Berge Sinai, das geschichtliche Werden selbst als das Resultat der persönlichen, von Gott geleiteten Wirksamkeit des großen Ahnherrn Moses. Auf Grund dieser Gedanken sei die ganze Überlieferung des Volkes umgebildet und zu den geschichtlichen Darstellungen verarbeitet worden, welche den Hauptbestandteil des geschichtlichen Inhalts des Pentateuchs bilden und welche durchaus auf heils- und bundesgeschichtlicher Anschauung beruhen. Um die Darstellung des Sinaibundes hätte man dann, die schon durch die Verbindung der verschiedenen Quellenschriften verschlungenen Fäden der historischen Erzählung mannigfaltig zerreißend und verwirrend, Gesetzesmaterial der verschiedensten Zeiten als Bundesurkunde gruppiert. Diese Fäden entwirrt zu haben, sei das Verdienst der modernen Kritik.

Die angenommene Ungeschichtlichkeit des Sinaibundes scheint durch die Tatsache gestützt zu werden, daß in den ältesten geschichtlichen Büchern und bei den älteren Schriftpropheten von einem Bundesverhältnisse sehr selten die Rede ist.

In der vorliegenden, auf zwei Bände berechneten Arbeit ist nun der Versuch gemacht worden, das auf den ersten Blick so wohlgefügte Schema dieser Entwicklung der alttestamentlichen Religion mit Hilfe der von der neueren Wissenschaft gelieferten Mittel zu bekämpfen. Als beste Basis erschien eine Darstellung der Geschichte des Bundesgedankens selbst.

Die Anlage der Arbeit erfordert jedoch eine nähere Begründung. Es galt dem Bemühen entgegenzutreten, die religiöse Entwicklung Israels im Grunde genommen erst mit Amos und Hosea beginnen zu lassen; es galt ferner zu zeigen, daß nach unserer heutigen Kenntnis die kulturellen und religiösen Zustände Vorderasiens und des israelitischen Volkes bei seiner Einwanderung derartige waren, daß in Israel eine Religion von der Eigenart der Bundesreligion geschichtlich wohl möglich war.

Da aber die alttestamentliche Wissenschaft diese Wendung unter dem Einflusse allgemeiner entwicklungsgeschichtlicher Theorien genommen hatte, schien es gut, um die Frage in den großen Strom der wissenschaftlichen Bewegung des 19. Jahrhunderts zu

stellen, die Entwicklung der modernen Religionswissenschaft und ihren Einfluß auf die alttestamentliche Wissenschaft in einer Einleitung (S. 1—32) kurz zu skizzieren.

Der erste, vorbereitende Teil der Arbeit, die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes, umfaßt also den geschichtlichen Nachweis, daß der Kulturzustand der vorderasiatischen Welt und Kanaans im besonderen zur Zeit der Einwanderung Israels ein sehr hoher gewesen ist, daß Israel selbst kein reines Nomadenvolk gewesen sein kann, sondern ein schon auf einer gewissen Kulturstufe stehendes einheitliches Volk war, das sehr wohl das Fundament für eine Religion von der Höhe bilden konnte, wie es das Bundesverhältnis voraussetzt. Daß Israel auf dieser Kulturstufe stand, zeigt die nachfolgende nationale und religiöse Entwicklung, die als außerordentlich bezeichnet werden muß und die unverständlich ist, wenn Israel bei der Einwanderung ein Konglomerat völlig heterogener, kaum ihr Dasein fristender Elemente gewesen wäre.

Nachdem S. 33—48 das geschichtliche Milieu auf Grund der Ergebnisse der neueren Forschungen und Ausgrabungen gezeichnet worden ist, aus dem Israel hervorging, geht die Darstellung von S. 48 bis 67 dazu über, die Unmöglichkeit der neueren Auffassung von der Tiefe des Kulturzustandes und der Einwanderung Israels in Kanaan nachzuweisen, woran sich derselbe Nachweis in bezug auf die moderne Auffassung von der religiösen Entwicklung Israels schließt (S. 67—103). Es wird gezeigt, daß Israels Religion schon vor den Schriftpropheten in einem prinzipiellen Gegensatz zu den Nachbarreligionen stand, und daß der organisatorische, fordernde Charakter derselben mit den geschichtlichen Nachrichten auf eine große Persönlichkeit als göttliches Werkzeug zur Gründung derselben hinweist (S. 103—117). Darauf wird ein Versuch gemacht, das Werk des Moses rein geschichtlich näher zu bestimmen, d. h. lediglich auf Grund der wenigen von der Kritik im allgemeinen anerkannten geschichtlichen Nachrichten und auf Grund von Rückschlüssen aus feststehenden Tatsachen (S. 117—182). Dabei mußte auf die Frage eingegangen werden, ob und wie weit Moses von dem von manchen Forschern angenommenen altorientalischen Monotheismus beeinflußt sein könnte (S. 123—153). Was Moses geschaffen hat, war eine gewisse religiöse und nationale Organisation seines Volkes auf Grund der monotheistischen Jahwereligion. Sofern wir unter Jahwereligion eben die israelitische

Religion in der ihr seit Moses anhaftenden Organisation verstehen, ist Moses der von Gott geleitete Stifter der Jahwereligion. Damit ist über den Monotheismus der Patriarchen und der vormosaischen Zeit nichts entschieden. Das Werk des Moses setzt ein bildungsfähiges, geistig regsames und auf einer gewissen Kulturstufe stehendes Volk voraus, wie es Israel bei sorgsamer Prüfung der geschichtlichen Nachrichten durchaus gewesen ist (S. 182—200). Es steht demnach rein geschichtlich nichts im Wege, das im Mittelpunkt der alttestamentlichen Religion stehende Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel als am Ausgangspunkte der religiösen Entwicklung dieses Volkes vorhanden anzunehmen. Die alttestamentliche Religion ist ihrem Wesen nach eine historische Religion, keine von selbst entstandene Volksreligion, sie ist Bundesreligion. Der Bundesgedanke entfaltet in ihr von Anfang an seine belebende organisatorische Kraft.

Nun treten wir in die Behandlung der Geschichte des Bundesgedankens ein, in die Geschichte des Vorganges der Bundesschließung und des allmählich zunehmenden Erstarkens des Bundesgedankens, der schließlich der große Kristallisationspunkt für die israelitische Religion geworden ist und alle Lebensverhältnisse des Volkes in seinen Kreis gezogen hat.

Die Auffassung des Verhältnisses Jahwes zu seinem Volke seit den Vorgängen am Sinai als eines Bundesverhältnisses war von Anfang an vorhanden. Aber die Wirksamkeit und die Ausgestaltung dieses Gedankens im religiösen Leben war in den verschiedenen Zeiten verschieden, die Konsequenzen, die man daraus zog, weiter oder enger. Es gab Zeiten einer mehr mechanischen Auffassung dieses Verhältnisses, als sei Jahwe gezwungen, seinem Volke auf Grund des Bundes beizustehen, Jerusalem vor den Feinden ohne eigene Anstrengung zu retten, während man neben den Rechten ganz auf die Bundespflichten vergaß. Es gab Zeiten einer vertieften Auffassung dieses Bundes, wo sich das Volk im Elende der eigenen Zeit ganz an den Bundesherrn klammerte, wo es sich aufrecht erhielt in dem Gedanken, durch diesen Bund den Völkern das Heil zu bringen und Zion zum geistigen und religiösen Mittelpunkte der Welt zu machen. Es gab endlich Zeiten, wo man im Bewußtsein des Bundesbruchs auf einen neuen und ewigen Bund hoffte, der das verheißene Heil der Welt im Sohne Gottes bringen sollte.

Die geschichtlichen Nachrichten über den Bundesgedanken im Alten Testamente selbst sind doppelter Natur. Erstens solche, die selbst eine Geschichte des Bundes geben wollen, wie die beiden altisraelitischen Geschichtswerke des Elohisten und Jahwisten, die ergänzend hinzutretenden Berichte der als deuteronomisch bezeichneten Zeit und die Darstellung der priesterlichen Kreise, und zweitens solche, wie die Schriften der Propheten und die übrigen Bücher des Alten Testaments, die nur gelegentlich auf den Bund Bezug nehmen und so ein Zeugnis für den Bundesgedanken zu ihrer Zeit darstellen.

Es liegt auf der Hand, daß die Darstellungen der Bundesgeschichte aus den Händen des Bundesvolkes selbst die wichtigeren, aber auch die der Kritik am meisten ausgesetzten sind. Durch den ersten, vorbereitenden Teil der Arbeit wurde bereits die Geschichtlichkeit des Sinaibundes nachgewiesen. Es bleibt nun die Aufgabe, die z. T. verwirrten und durch den Einschub gesetzlichen Materials zerrissenen und behufs ihrer Erhaltung miteinander verbundenen Fäden der historischen Berichte über den vorbereitenden Bund mit den Vätern, über den Sinaibund und die Geschichte der Bundesreligion zu lösen und zu ordnen. Da von den vier großen Stoffkreisen, die im Pentateuch unterschieden werden, das elohistische und jahwistische Geschichtswerk historisch die älteste Stufe repräsentiert und die ältesten und wichtigsten Berichte enthält, wird sich ein Hauptteil der Geschichte des Bundesgedankens mit der Auffassung und Ausgestaltung desselben befassen müssen, wie sie uns in den beiden altisraelitischen Geschichtswerken entgegentritt. Dieser Aufgabe ist S. 200—439 der vorliegenden ersten Hälfte der ganzen Arbeit gewidmet.

Zeitlich schließt sich an die alten Geschichtswerke der deuteronomische Stoffkreis und der Priesterkodex, welche den Bundesgedanken in bestimmter Weise modifizieren und welchen die aus den Prophetenschriften und den übrigen Büchern des Alten Testamentes parallel gehen, die daher zugleich ihre Behandlung finden müssen. Dabei wird das Problem besprochen werden müssen, warum die Berith Jahwes mit seinem Volke bei der älteren Prophetie ausdrücklich so selten erwähnt wird. In der nachexilischen Prophetie führt dann der Bundesgedanke immer deutlicher zum neuen, alle Völker umfassenden Bunde über. Dieses Material wird die zweite Hälfte der Geschichte des Bundesgedankens (II. Band)

umfassen und zugleich eingangs als Ergänzung der vorliegenden ersten Hälfte Bundeszelt und Bundeslade behandeln. —

Der Elohist wie der Jahwist geben die Geschichte Israels als des von Gott in den Erzvätern erwählten und unter Wundern aus der Knechtschaft Ägyptens geführten Bundesvolkes, mit welchem Gott am Sinai unter feierlicher Theophanie den großen Bund schloß, und welches unter Moses' Führung dann in das gelobte Land entlassen wurde, dessen gesicherten Besitz es sich durch zähe Arbeit errang. Die Berichte über den Sinaibund und die Wüstenwanderung sind jedoch, wie schon erwähnt, aus beiden Geschichtswerken kombiniert und bis zu einem gewissen Grade verwirrt, dazu ist in ihren Rahmen gesetzliches Material eingespannt, so daß eine der Hauptschwierigkeiten darin bestand, durch Lösung und Trennung der Textbestandteile einen erträglichen Zusammenhang herzustellen. Wer überhaupt zu einem genaueren Verständnis des Zusammenhanges der Sinaiperikope Ex. 19 ff. und damit zu einer wahrhaft geschichtlichen Auffassung über Anfänge und Entwicklung der alttestamentlichen Religion gelangen will, wird sich dieser Arbeit notwendig unterziehen müssen. Dabei sind infolge der Mangelhaftigkeit der Nachrichten gelegentliche Härten und Eingriffe unvermeidlich, und eine Entscheidung über den Charakter mancher Textbestandteile wird notwendig, obwohl man mit ihr noch zögern möchte. Die vorgeschlagene Auflösung des Textes geschah auf Grund gewissenhafter Nachprüfung der Resultate der kritischen Arbeit mehrerer Jahrzehnte und nach eingehenden Erwägungen. Trotzdem sei darauf hingewiesen, daß die Scheidung und Anordnung der Texte noch einen hypothetischen Charakter hat, wenn auch den einer wohlbegründeten Hypothese, weil man damit zum Verständnis dieser schwierigen Abschnitte des Pentateuchs gelangt.

Bevor zur Behandlung der eigentlichen Geschichte des Bundesgedankens geschritten wurde, mußte der Charakter und die rechtliche Eigenart des Bundesverhältnisses in der bürgerlichen Sphäre und seine Übertragung auf das rein religiöse Gebiet dargestellt und es mußten die Analogien dazu in den altorientalischen Religionen aufgezeigt werden (S. 200—254). Darauf wurde die heilsgeschichtliche Auffassung des Elohisten und Jahwisten in der geschichtlichen Darstellung der Vergangenheit des Volkes Israel betont (S. 255—263) und nach Behandlung des Väterbundes (S. 263—268) zum Sinaibunde (S. 268—439) übergeleitet. Es handelte sich um die Frage: Welchen Charakter und welchen Inhalt hatte der Sinai-

bund nach der Darstellung der altisraelitischen Geschichtschreibung? Es galt festzustellen, welche Bundesberichte (und deren ursprünglicher Zusammenhang) und welche Bundesurkunden wirklich im Werke des Elohisten und Jahwisten gestanden haben, und alles auszuscheiden, was sich, soweit unsere Hilfsmittel reichen, in den Zusammenhang nicht einordnen läßt und was deutlich einen andern Charakter an sich trägt. Auf Grund des rekonstruierten ursprünglichen Zusammenhanges der Sinaiperikope und des Berichts über die Wüstenwanderung wurde dann Eigenart und Inhalt des Bundes nach der Darstellung der altisraelitischen volkstümlichen Geschichtschreibung ermittelt.

Demgemäß wird in dem Abschnitte „Bundesberichte und Bundesurkunden" (S. 268—362) die Scheidung und Anordnung des Textes durchgeführt und darauf der Dekalog als Bundesgrundgesetz mit Rückweisung der Einwürfe gegen die mosaische Herkunft desselben behandelt (S. 362—391 und 391—413). Die nach Darstellung des Elohisten und Jahwisten von Moses neben dem Dekalog und in den Steppen Moabs publizierte Privatoffenbarung über die Leitung und Organisation des Volkes hat ihren Niederschlag im Bundesbuche (Ex. 21—23, 33) gefunden, welches als ältester, vom Elohisten aufgenommener Kodex des heiligen israelitischen Rechts bei der Darstellung der Bundespflichten eine bedeutsame Rolle spielen muß. Was das Bundesgrundgesetz an allgemeinen einfachen Regeln enthält, findet sich im Bundesbuche auf das praktische Leben angewandt. Aus diesem Gesetzbuche haben sich die späteren israelitischen Gesetzbücher entwickelt. Das Bundesbuch erweist durch seinen Inhalt das hohe Alter der in ihm ausgesprochenen Sätze (S. 413—425). Auf der Grundlage des Dekalogs und des Bundesbuches werden alsdann (S. 425—439) die Bundesforderungen nach der Darstellung des Jahwisten und Elohisten zusammengefaßt. —

Die Arbeit lag im Herbst 1908 fertig vor und ist so zum Abdruck gelangt. Infolge meiner Abwesenheit im Orient war es mir leider nicht möglich, in den Nachträgen alle Neuerscheinungen zu berücksichtigen.

Der Schwierigkeiten der behandelten Probleme und des hypothetischen Charakters mancher Lösungen bin ich mir wohl bewußt. Insbesondere betone ich, daß die Aufstellungen über den Ursprung des Pentateuchs, wenn sie auch meist in thetischer Form gegeben sind, doch nicht im vollen und apodiktischen Sinne thetisch gemeint

sind, und daß ich durch sie denen, welche Gründe für eine der Tradition mehr gerecht werdende Auffassung zu haben glauben, nicht präjudizieren will. Aus Mangel an Nachrichten sind wir manchmal auf Kombinationen angewiesen, wo wir greifbare Resultate sehen möchten. Jedoch bei der Wichtigkeit des Pentateuchproblems und der Notwendigkeit seiner Lösung wird der hier gegebene Beitrag wohl nicht unwillkommen sein.

Allen denen, welche zum Zustandekommen der vorliegenden Arbeit beigetragen haben, gebührt auch an dieser Stelle der wärmste Dank. Besonderen, herzlichen Dank schulde ich jedoch meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Johannes Nikel (Breslau), welcher nicht nur stets hilfsbereit durch seine Unterstützung meine Arbeiten gefördert und der Vollendung entgegengeführt hat, sondern auch bei meiner Anwesenheit im Orient in liebenswürdiger Weise die Last der Korrektur und die Überwachung der Drucklegung der Arbeit auf sich genommen hat. Ihn unterstützte bei der Korrektur mein lieber Freund, Herr Dr. Adolf Rücker, Repetent am fürstbischöflichen theologischen Konvikt in Breslau, wofür auch ihm an dieser Stelle herzlich gedankt sei.

Jerusalem, den 8. Dezember 1909.

Der Verfasser.

Nachträge und Berichtigungen.

Einige falsche oder abgesprungene Buchstaben und Interpunktionen werden sich von selbst korrigieren.

S. 34, Z. 5 v. o. lies Tell Amarna für Tel Amarna.

S. 39, Z. 10 v. u. lies Wadi Naṣb für Wadi Vasb.

S. 67 ff. Zu diesem Abschnitte vgl. jetzt Gustav Westphal, Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XV) S. 1—74. A. Schneider, Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens. Die Entwicklung der Jahureligion und der Mosessagen in Israel und Juda (Leipziger semitist. Studien, V, 1). Leipzig 1909.

S. 76, Anm. 2 lies syrisch ܫܠܡܐ für ܫܠܡܢ.

S. 85, Z. 18 v. u. ff. Wenn hier und an andern Stellen (S. 117 ff.) Moses Stifter der Jahwereligion genannt wird, so wird unter Jahwereligion nicht der Monotheismus, sondern die *national organisierte Bundesreligion* verstanden. Die wahre Gotteserkenntnis der Väter wird damit in keiner Weise ausgeschlossen. Die *Bundes*religion ist eine historische Religion; sie entstand in geschichtlicher Zeit durch bestimmte Ereignisse und wurde Israel durch einen Mann vermittelt, der nicht ein blindes, willenloses Werkzeug Gottes war, sondern dessen eigener Initiative, Kraft und Entschlossenheit ein weiter Spielraum gelassen wurde. Deshalb ist, geschichtlich betrachtet, das Wirken dieses Mannes von großer Wichtigkeit, und deshalb kann er in diesem Sinne als Stifter der Jahwereligion bezeichnet werden und mit den Gründern anderer historischer Religionen verglichen werden. Vgl. auch unten die Nachträge zu S. 114, 123 und 181.

S. 97, Z. 12 u. 13 v. u. Die Bemerkung, daß nach Ed. Meyer Moses selbst die Segens- und Fluchzeremonie für den Ritus von Sichem vorschrieb, ist irreführend. Der israelitische Bundesritus ist nach seiner Ansicht vielmehr ausgestaltet auf Grund des Rituals von Sichem.

S. 114, Z. 2 u. 3 v. u. Die Bemerkung, daß erst Moses dem geeinten Volke seinen Gott Jahwe gegeben habe, ist dahin zu verstehen, daß von seiner Zeit ab Jahwe einzig und ausschließlich Herr Israels war, während er früher weder allein noch unter diesem Namen in Israel verehrt wurde. Vgl. S. 152 f.

S. 123, Z. 3 v. o. Monotheismus ist hier im Sinne der national organisierten Jahwereligion gemeint. Der Glaube der Patriarchen wird damit nicht berührt. Vgl. S. 152 f.

S. 126, Anm. 2. Vgl. jetzt auch H. Gressmann (in Verbindung mit A. Ungnad und H. Ranke), Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente. Tübingen 1909, Bd. I, S. 140 ff.

S. 138, Anm. 4. Jetzt auch H. Gressmann, Altorientalische Texte I, S. 80 f.

S. 143, Z. 5 v. u. lies Macalisters statt Macalister.

S. 146, zum Briefe Ištarwašurs. Die Übersetzung Hroznýs ist jetzt nach Ungnad wie folgt zu verbessern (bei H. Gressmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament, Tübingen 1908, S. 20): „Auf meinem Haupte ist jeder, der den Städten . . . Nun siehe doch, daß ich Gutes an dir getan habe! Ferner. Wenn . . . vorhanden ist, so . . ."

S. 148, Z. 1 u. 2 v. o. Vgl. Echnatons Hymnus auf die Sonne bei H. Gressmann, Altoriental. Texte, I, S. 189—191.

S. 148, Z. 9 v. u. lies de l'Histoire für d'histoire.

S. 165, Anm. 2. Zu den Anschauungen der ostjordanischen Beduinen vgl. jetzt Alois Musil, Arabia Petraea. Bd. III, Ethnographischer Reisebericht. Wien 1908. Ferner P. Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab. Paris 1908.

S. 169, zum Wallfahrtsfest. Wenn die Liaṭne bei Petra eine gemeinsame Wallfahrt nach dem ǧebel en-nebi Ḥarûn machen, was nach ihrer Angabe an vier Freitagen des Jahres geschieht, so ziehen sie feierlich mit Frau und Kind und ihren Herden auf den Berg, um auf dem großen Plateau unterhalb des Welis zu schlachten und zu essen.

S. 170. Den letzten Satz des dritten Absatzes möchte ich folgendermaßen abändern: „Ein solcher Felsaltar war der bei Ophra im Gebirge Ephraim (Jud. 6), welchen Gideon zerstörte. — In bezug auf die Felsaltäre Palästinas habe ich mich im Lande selbst überzeugen lassen, daß im eigentlichen Palästina bisher noch kein Felsaltar zweifellos nachgewiesen ist. Jedoch befinden sich solche in Petra. Die Steinblöcke mit Schalenvertiefungen und Rinnen, die man für Felsaltäre hielt, werden häufig anderen Zwecken gedient haben. So ist z. B. der Opferstein Kittels von Râs es-sijâṭa (Kittel, Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte, S. 144 ff.) ein Baustein aus den dortigen Ruinen christlicher Zeit, 56 cm lang, 36 cm hoch und 30 cm breit, der auf seiner Oberfläche zwei größere und wenigstens noch 12 kleinere Schalenvertiefungen trägt; letztere dienten nach Aussage der dortigen Beduinen zum Spiel, was um so wahrscheinlicher ist, da die Vertiefungen von meist 3—4 cm Durchmesser in zwei Reihen angeordnet sind, wobei die beiden großen Vertiefungen als Aufbewahrungsort der weißen bzw. schwarzen Steinchen dienten. Kittel hatte allerdings auch die Möglichkeit des profanen Charakters dieses Steines in Erwägung gezogen. Vgl. jetzt zu den Schalenvertiefungen G. Dalman, Die Schalensteine Palästinas in ihrer Beziehung zur alten Kultur und Religion. Palästina-Jahrbuch IV, S. 23—53.

S. 171, Anm. 5. Vgl. ferner M.-J. Lagrange, La Crète ancienne, Revue biblique 1907, bes. S. 325 ff., S. 489 ff.

S. 173, Z. 1 ist das Wort „daher" durch „wohl" zu ersetzen.

S. 174, Z. 5 v. o. sind die beiden Worte „je älter" zu streichen.

S. 178, Z. 8 v. o. lies Deut. 33, 4. 9 f. statt 33, 4. 90.

S. 181, Z. 8 v. u. wird der mißverständliche Ausdruck „Realisierung" in bezug auf den Monotheismus in Israel gebraucht. Gemeint ist: Nicht der Monotheismus entwickelte sich in Israel, sondern infolge der national organisierten Jahwereligion wirkte der Monotheismus in immer höherem Maße auf das Leben des israelitischen Volkes ein, bis alle Lebensverhältnisse von ihm durchdrungen waren.

S. 185, Z. 14 v. o. lies: bei Gibeon und im Tale Ajjalon, statt: bei Gibeon im Tale Ajjalon.

S. 186, Z. 11 v. o. ff. Die Auffindung von drei Stockwerken in der ausgegrabenen Burg von Jericho haben die fortschreitenden Ausgrabungen nicht bestätigt. Vgl. Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft Nr. 39 (Dez. 1908).

S. 187, Anm. 2 lies hun afkomst für hunafkomst.

S. 196, Z. 14 v. o. ist zwischen „wie“ und „beistehende“ ein „die“ einzuschieben.

S. 249, Z. 1 v. u. lies Tiâmat statt Tiâmats.

S. 309, Z. 10 v. o. lies Erweiterung statt Erfindung.

S. 324, Z. 9 v. o. lies: vgl. Ex. 20, 24—26, für: vgl. 20, 24—26.

S. 364. Zu dem Bekenntnisse des Verstorbenen vgl. H. Gressmann, Altoriental. Texte, I, S. 186 ff.

S. 386, Z. 4 v. o. lies Deuteronomium für Deut.

S. 387 soll die Überschrift lauten: *γγ*) Die deuteronomische usw. statt: *γ*) Die deuteronomische usw.

S. 391 soll die Überschrift lauten: *γ*) Die Einwürfe usw. statt: c) Die Einwürfe usw.

S. 392, Z. 9 v. o. ist zwischen Livingstone und Robinson ein Komma zu setzen.

S. 393 soll die Überschrift lauten: *αα*) Das Bilderverbot, statt: *a*) Das Bilderverbot.

S. 400 soll die Überschrift lauten: *ββ*) Das Sabbathgebot, statt: *β*) Das Sabbathgebot.

S. 401, Anm. 1, Z. 6 v. o. ist die Klammer vor Proc. und hinter Arch. zu tilgen.

S. 412 soll die Überschrift lauten: *γγ*) Das Begierdeverbot, statt: *γ*) Das Begierdeverbot.

S. 413, Z. 9 v. o. lies oorsprong für vorsprong.

S. 417 ff. (vgl. S. 109 ff.) zur Ansetzung des elohistischen und jahwistischen Geschichtswerkes in die Ausgänge der Richterzeit bzw. in die erste Königszeit sei darauf hingewiesen, daß zweifellos die Stoffe, welche in ihnen enthalten sind, z. T. aus viel älterer Zeit stammen. Die andere, höchst wichtige Frage, welche schriftlichen und mündlichen Quellen und Urkunden diesen Werken zugrunde liegen, ob und in welchem Maße dieselben bei der Aufnahme verändert wurden, ferner die Frage über die Entstehung und das Alter derselben, wird durch diese Datierung ausdrücklich offen gelassen. Die Frage, ob die altisraelitische heilige Geschichtschreibung mit mosaischem, ja mit noch älterem Material arbeitete, darf ohne Bedenken bejaht werden. Mit diesen Problemen beschäftigt sich jedoch die vorliegende Arbeit nicht.

S. 419 ff. Zur Frage nach dem Alter des Bundesbuches. Von den israelitischen Rechtsbüchern enthält zweifellos das Bundesbuch zum größten Teile uraltes semitisches Gewohnheitsrecht, welches z. T. in vormosaische Zeit zurückgeht. Aber dieses alte Recht ist von einem neuen Geiste modifiziert und mit den Regeln einer der Jahwereligion entsprechenden Lebensordnung verbunden. Das diesem Gesetzbuche eigentümliche Plus, welches dem Geiste der Jahwereligion entspricht, dürfte aus mosaischer Zeit stammen. Sieht man

auf die jetzt vorliegende Formulierung der Gesetze, so kommt man in eine Zeit, in welcher das Volk bereits im Westjordanlande angesiedelt war, da diese Tatsache im Bundesbuche vorausgesetzt wird.

S. 428 ff. Vgl. jetzt W. Engelkemper, Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch. Exegetische Studie. Paderborn 1908. Diese eindringende Studie habe ich leider nicht mehr berücksichtigen können.

S. 428, Z. 17 v. u. muß es statt Amos 3, 14; 4, 4; 5, 5. 8. 14 heißen: Am. 3, 14; 4, 4; 5, 5; 8, 14.

Verzeichnis der angewandten Abkürzungen.

AO — Der Alte Orient. Gemeinverständliche Darstellungen. Herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft. Leipzig 1898 ff.

ATAO[2] — Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde von Lic. Dr. Alfred Jeremias. 2. Auflage, Leipzig 1906.

BA — Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft, herausgegeben von Friedr. Delitzsch und Paul Haupt. Leipzig 1890 ff.

BE a (d) — The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts (Series D).

CT — Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, etc., in the British Museum, London 1896 ff.

D — Deuteronomium.

E — Elohist, bzw. Die elohistische Schrift.

Guthe, Geschichte[2] — H. Guthe, Geschichte des Volkes Israel. 2. Auflage. Tübingen und Leipzig 1904.

HWB — Friedrich Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch. Leipzig 1896.

J — Jahwist, bzw. Die jahwistische Schrift.

K — Tontafeln der Kujundschik-Sammlung des Britischen Museums.

KAT[3] — Die Keilinschriften und das Alte Testament von Eberhard Schrader, 3. Auflage, mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament neu bearbeitet von Dr. H. Zimmern und Dr. H. Winckler. Berlin 1903.

KB — Keilinschriftliche Bibliothek. Sammlung von assyr. und babylon. Texten in Umschrift und Übersetzung. Berlin 1889 ff.

Lagrange, Études[2] — P. Marie-Joseph Lagrange, Études sur les Religions Sémitiques. 2. Auflage. Paris 1905.

Meyer, Israeliten — Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentl. Untersuchungen. Mit Beiträgen von Bernhard Luther. Halle 1906.

MVAG — Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.

OLZ — Orientalistische Literaturzeitung, herausgegeben von F. E. Peiser. Berlin 1898 ff.

P — Priesterkodex.

I R, II R usw. — H. Rawlinson, The Cuneiform Inscriptions of Western Asia. London, British Museum. 5 Vols.

VAB — Vorderasiatische Bibliothek. Herausgegeben von A. Jeremias und H. Winckler. Leipzig 1907 ff.

Wellhausen Comp.[3] Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments. 3. Auflage. Berlin 1899.

Wellhausen Prol.[6] Prolegomena zur Geschichte Israels. 6. Auflage. Berlin 1905.

Wellhausen Reste[2] Reste arabischen Heidentums gesammelt und erklärt. 2. Auflage. Berlin 1897.

ZA Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, herausgegeben von Carl Bezold. 1886 ff.

ZATW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, herausgegeben von B. Stade.

ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig 1846 ff.

ZDPV Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.

Inhaltsverzeichnis.

(Es sei auf die Berichtigungen zu S. 387—412 verwiesen.)

Zweiter Teil.

Der Bundesgedanke in den beiden altisraelitischen Geschichtswerken.

Einleitung.

Das Alte Testament im Rahmen der modernen Religionswissenschaft.

Ist die Geschichtschreibung „Erfassung der wirksamen Vorgänge einer Vergangenheit und ihre Zusammenfassung zu einer inneren Einheit" [1]), so muß die Geschichte der Religion des Volkes Israel auf eine breite Basis gestellt werden. Denn in Religion, Recht und Sitte eines Volkes spiegelt sich nicht nur sein eigener Geist, seine Individualität, sondern in ihnen kreuzen sich kausale Beziehungen des ganzen Kulturkreises, in dem das Volk steht.

Und doch, wie stark auch die Einflüsse des Milieus gewesen sein mögen, in welchem das Volk Israel lebte, wie sehr auch traditionelle, volkstümliche Anschauungen immer wieder in breitem Strome einbrachen, niemals ist das Allgemeine, Dauernde, Nivellierende historisch in gleichem Maße wirksam, wie das Individuelle, Persönliche, Außerordentliche. Als eine allein auf dem Boden einer gemeinsamen vorderasiatischen Kultur stehende kann die religiöse Entwicklung Israels nie begriffen werden. Denn auf diesem Boden standen auch andere begabte Völker. „Warum wurde z. B. nicht Kamos von Moab zum Gott der Gerechtigkeit und zum Schöpfer Himmels und der Erde?" fragte vor wenigen Jahren Wellhausen [2]) und wußte keine Antwort auf diese alles entscheidende Frage. Die Antwort kann nur lauten: Weil in Israel von Anfang an derartige individuelle Mächte vorhanden waren, welche seine historische Entwicklung entscheidend beeinflußten. Das den orientalischen Völkern Gemeinsame, woran auch Israel Anteil hatte, bildete nur das Substrat für die geschichtliche Entwicklung. Das historisch Wirksame war ein anderes und, um aus dem Erfolge zu schließen, Macht-

[1]) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums. 2. Aufl. I, 1, S. 207.
[2]) In Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Teil I Abt. IV, S. 15.

volles. Diese wichtige Tatsache wird gerade in neuerer Zeit, welche die Persönlichkeit sonst so energisch betont, bei der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise der alttestamentlichen Religion außer acht gelassen. Diese Betrachtungsweise ist weniger geschichtlich, als theoretisch-aprioristisch; sie ordnet die ihr genehmen Tatsachen nach einem bestimmten Schema, übergeht die ihr nicht genehmen und sieht ihre Hauptaufgabe in der Darstellung von Massenvorgängen und Massenerscheinungen.

Die neuere alttestamentliche Wissenschaft läßt sich nur verstehen im Zusammenhange mit der wissenschaftlichen Bewegung des 19. Jahrhunderts. Das geschichtliche Denken und Empfinden nahm einen gewaltigen Aufschwung. Es war ein richtiger und großer Gedanke, daß man die Bedeutung einer Erscheinung nicht richtig erfassen kann, wenn man absieht von ihrem Werden in der Vergangenheit. „Die Geschichte sucht das Sein einer Gegenwart zu erfassen, indem sie es als ein Werden aus einer Vergangenheit betrachtet“[1]. Ihre Aufgabe ist die Darstellung der Entwicklung. Alles lebt und ist im Fluß begriffen, aus Lebensformen entwickeln sich unablässig neue Lebensformen, nie steht das Leben still. Mit Hilfe der Kausalität schreitet der menschliche Geist von dem Gegenwärtigen rückwärts zum Vergangenen, belauscht das Werden des Seienden, schaltet schöpferisch in der Vergangenheit, die Massen der Stoffe ordnend nach Maß, Gewicht und Zahl, gewaltige Kausalitätsreihen knüpfend, an denen er wie auf geebnetem Pfade hingleitet in die fernsten Fernen. So wird Licht, wo einst Dunkel war, gebahnter Weg in einem Wirrsal von Einzeltatsachen. Wie im Gesichtsfelde alle Linien der Gegenstände perspektivisch in einem Punkte zusammenlaufen, dem Gesichtspunkte, so scheinen dem rückwärts in das Werden schauenden Geiste alle Kausalitätsreihen zusammenzulaufen in einem Punkte, der großen Urformel, aus der sich alles „entwickelt hat“.

Gewiß ist es nur eine Eigentümlichkeit unseres Sehvermögens, daß die Außenwelt im Gesichtsfelde sich perspektivisch anordnet. Knüpfen sich nun auch die geschichlichen Kausalreihen mit Benutzung spärlicher Reste der Vergangenheit etwa nur in unserm Denken?

Der eigentlichen Geschichte gehört diese Betrachtungsweise nicht zu, denn ihr liegt der Gedanke, alles Sein und Werden nur als eine Gesetzmäßigkeit aufzufassen, fern, da immer individuelle

[1]) Ed. Meyer, Geschichte² I, 1, S. 187.

Momente ein Ereignis zu einem geschichtlichen machen und sie es mehr mit individuellen Tatsachen als mit der allgemeinen Entwicklung zu tun hat [1]).

a. Die Entwicklung der modernen Religionswissenschaft.

Die allgemeinen Entwicklungslinien der Menschheit festzustellen ist vielmehr Aufgabe der Anthropologie. Die vergleichende Religionswissenschaft, welche mit der Religionsgeschichte und der Religionsphilosophie die Religionswissenschaft bildet, stellt die von der Geschichte gelieferten Tatsachen zusammen und klassifiziert sie und wird daher zur Religionsphilosophie, wenn sie sich nicht auf die Konstatierung von Tatsachen und die nächsten gesicherten Schlüsse hieraus beschränkt; an sich ist sie ein Zweig der Ethnologie. Diese sucht wie die Naturwissenschaft die allgemeinen Erscheinungen, das Gesetzmäßige, zu erfassen; aber während die Naturwissenschaft mit der Wage und mathematischer Genauigkeit exakt vorgeht und auf Grund eines unanfechtbaren Tatsachenmaterials ihre Schlüsse ziehen kann, befindet sich die Ethnologie nicht in der gleichen Lage. Sie hat aber ebensowenig wie diese gezögert, über den Ausgangspunkt aller Entwicklung und ihren graduellen Fortschritt Theorien aufzustellen, die manchmal mit um so größerer Sicherheit vertreten werden, je weniger sie durch bestimmte Tatsachen gestützt werden können.

Hatten die Fortschritte der indogermanischen und semitischen Philologie das Studium der Religionen angeregt und den Entwicklungsgedanken erstarken lassen, so fand seit den naturwissenschaftlichen Entdeckungen und dem Werke von Charles Darwin „On the origin of species by means of natural selections“ (1859) der Evolutionismus in der Religionswissenschaft keinen Widerstand mehr. Und während man unterdessen erkannt hat, daß in Wirklichkeit das Naturgeschehen ein viel komplizierteres ist und man angefangen hat, den Evolutionismus zu einer wissenschaftlich begründeten Entwicklungstheorie auszubauen, sucht man die geistige Entwicklung der Menschheit, die sich überhaupt nicht in Kausalreihen auflösen läßt wie das Naturgeschehen, wenn man nicht gar, um die Einheit der Entwicklung zu wahren, den fundamentalen Unterschied zwischen Geist und Materie überhaupt leugnet, nach

---

[1]) Vgl. **Ed. Meyer** l. c. S. 183 f.

entwicklungsgeschichtlichen Theorien zu katalogisieren. Naturgemäß, da man Gesetzmäßigkeit erstrebt und auf das Allgemeine geht, erscheinen die Massen als Träger der geistigen und religiösen Entwicklung, während es doch gerade die Persönlichkeiten sind, welche siegreich und bestimmend in die Geschichte eingegriffen haben. Diese entziehen sich aber immer der Einordnung in eine Kausalreihe, sondern sie stehen am Anfange einer neuen. Sie spotten jedes evolutionistischen Schemas: wie will man etwa einen heiligen Franziskus von Assisi kausal verstehen? Der Evolutionismus ist nicht imstande, die Faktoren, welche am gewaltigsten in die Gesamtentwicklung der Menschheit eingegriffen haben, wissenschaftlich zu würdigen. In einer gewissen im System liegenden Nivellierungssucht mäht er alles nieder, was über die Grenze der Mittelmäßigkeit emporzuragen sich erkühnt; zum mindesten leugnet er den Einfluß der Persönlichkeit und betrachtet sie als isolierte Größe.

Das Falsche des Evolutionismus liegt darin, daß er ausschließlich eine Entwicklung von unten nach oben zuläßt. Das gilt als Postulat, so sagt B. Stade einmal: „Die Annahme einer Entwicklung von oben nach unten widerspricht den Gesetzen der geistigen Entwicklung der Menschheit.“ In Wirklichkeit geht die Entwicklung vom Einfachen, Energiebegabten, Entwicklungsfähigen, Gesunden zum Entfalteten, Ausgebauten, Komplizierten. Nie steht am Anfange einer Entwicklungsreihe etwas nur als Entartungsprodukt Bekanntes, Niedriges, Ungesundes. Im physischen Leben freilich muß im Keim auf wunderbare Weise, die wir potentiell nennen, immer das enthalten sein, was das spätere Lebewesen auszeichnet. Sollte es in der geistigen Entwicklung, vollends in der Religion anders sein? Oder ist für diese das Niedrigste als Ausgangspunkt gut genug? Der Trieb, seine Eltern zu lieben und zu ehren, ist gewiß primitiv. Trotzdem konnte er auch eine Entwicklung nach unten erleben, so daß Kinder bei rohen Völkern die Eltern, wenn sie alt geworden und nicht mehr arbeitsfähig sind, töten, ja selbst verzehren, eine Sitte, die bei Herodot I, 216 für die Massageten bezeugt wird, die für heilig galt und der sich niemand zu entziehen wagte [1]). Hat sich etwa die Elternliebe aus der Sitte entwickelt, die alten Leute zu verspeisen? Das Evolutionsprinzip ist in seinem Wesen falsch und verdirbt die Religionswissenschaft

[1]) Beispiele ähnlicher Barbarei gegen die Eltern bei Ed. Meyer, Geschichte[2] I, 1, S. 31.

von Grund aus. Die Religionsgeschichte kann nur dann ihre Aufgabe erfüllen, wenn sie fähig ist, der besonderen Eigenart jeder Religion gerecht zu werden. Ein theologisches Werturteil über den Wert der Religionen steht ihr nicht zu.

In seinem großen Werke über Völkerpsychologie [1]) konstatiert W. Wundt, daß der Evolutionismus fast auf der ganzen Linie herrsche. Während Hegel eine rein philosophische Theorie der Entwicklung aufstellte [2]) und der Positivismus Auguste Comtes den religiösen Fortschritt vom Fetischismus zum Polytheismus und Monotheismus aufsteigen ließ, begründete Tylor in seinem berühmten Werke: Primitive Culture [3]) im Jahre 1878 die Theorie des Animismus, die seitdem bis in die neueste Zeit die alleinherrschende geblieben ist, während wenig später H. Spencer [4]) die religiöse Entwicklung vom Ahnenkult aufsteigen ließ. Tylor und Spencer meinten im Grunde dasselbe, so daß beide Theorien sich leicht vereinigen ließen. Nachdem der primitive Mensch am Traumesleben, am Tode und anderen außergewöhnlichen Erlebnissen zum Begriff der Seele gekommen war, meint Tylor, machte er in naiver Weise, indem er in sich die kausale Verknüpfung von Willensakt und folgender Handlung unmittelbar erfuhr, sich selbst zum Maßstab der umgebenden Welt und schrieb alle Äußerungen einer Kraft in den Gegenständen der Natur Seelen zu, die organisiert waren, wie seine eigene. Vom Ahnenkult ausgehend kam man zum Begriff der Geister; den Dämonen schrieb man Tod, Krankheit und Besessenheit zu, das waren feindliche Geister; die Ahnengeister dagegen waren rein und existierten ohne einen Körper. Holzstücke, Bäume und Steinblöcke wurden von Geistern bewohnt und waren als solche Gegenstand der Verehrung (Tylor II, 162 ff.). Aus diesen rohen Naturobjekten entwickelten sich allmählich die Götterbilder, die Idololatrie (Tylor II, 168 ff.). Den Begriff der

---

[1]) W. Wundt, Völkerpsychologie II. Bd.: Mythus und Religion, 1. Teil, S. 538, Leipzig 1905.

[2]) Zum folgenden vgl. den instruktiven Artikel von P. W. Schmidt, S. V. D.: Les origines de l'idée de Dieu dans les systèmes modernes de l'histoire comparée des religions. Étude historico-critique et positive in: Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde, herausgegeben von P. W. Schmidt, S. V. D., Wien, Mechitaristen-Buchdruckerei. III. Bd., Heft 1, S. 125 ff. Ferner P. Marie-Joseph Lagrange, Études sur les Religions Sémitiques², Paris 1905, S. 1 ff.

[3]) 2 Bde., London 1872, 4. Aufl. 1903.

[4]) The principles of Sociology, 2 Bde., London 1876—1882.

reinen Geister nun wieder auf die Natur anwendend erkannte man in den Naturvorgängen Lebensäußerungen der Geisterwelt: das war der Beginn der Naturverehrung und der Naturphilosophie: man kam zum Kult des fließenden Wassers, des großen Weltmeeres, der Bäume und Tiere, zum Totemismus und Schlangenkult [1]). Hiermit sind wir am Ausgangspunkt des höheren Polytheismus der Kulturvölker angelangt. Da gab es Götter der kosmischen Mächte, Götter des Regens, Windes, Donners, der Erde, der großen Gestirne, Götter der Geburt und des Todes, des Ackerbaus und des Krieges. Es wird ein Götterstaat organisiert mit dem Vater der Götter an der Spitze (monarchischer Polytheismus).

Der Monotheismus ist nun auf drei Wegen aus dem Polytheismus entstanden [2]), indem man aus dem polytheistischen Pantheon einen Gott, meist den Göttervater, zum einen Gott machte, oder indem man die andern Götter zu Engeln oder Dämonen degradierte und den Vater der Götter als König in seinem Reich verehrte, oder endlich, indem man sich das Universum von einer pantheistischen Weltseele belebt dachte, ein gewisses nebelhaftes Etwas, in dem alle Kräfte und Mächte der Welt in einer Persönlichkeit vereinigt sind.

So erscheint der Polytheismus und nach diesem der Monotheismus als das Produkt einer völlig naturgemäßen Entwicklung, zu dem auch ein weniger entwickeltes Volk gelangen konnte. Die Lehre eines höchsten Gottes wäre demnach die logische Konsequenz des Animismus und logische Vollendung des Polytheismus [3]).

Mit geringen Modifikationen folgten dieser animistischen Theorie Tylors in England, um nur die bedeutendsten zu nennen, Andrew Lang in seinen Werken „Custom and Myth“ [4]) und „Modern Mythology“ [5]), J. G. Frazer, der berühmte Verfasser des „Golden Bough“ [6]); ferner F. B. Jevons in seinem tiefen Werke „An Introduction to the history of Religion“ mit Betonung des Totemismus Robertson Smiths [7]). Der Ethnologe D. G. Brinton kommt auf Grund derselben Tatsachen zu einer dem Animismus Tylors ent-

[1]) **Tylor** II, 210 ff., zitiert nach der deutschen Übersetzung von J. W. **Spengel** und **Fr. Pocke**, Leipzig 1873.

[2]) **Tylor** II, 335—336.

[3]) **Tylor** II, 337.

[4]) London 1884, letzte Aufl. 1904.

[5]) London 1897. [6]) London 1890.

[7]) London 1896; 3. Aufl. 1904.

gegengesetzten Theorie [1]), während der Belgier Comte Goblet d'Alviella [2]) und der Holländer G. A. Wilkens [3]) sich Tylor anschließen.

Tiele erkennt zwar die Bedeutung des Animismus für das primitive Denken an [4]), verschmäht es aber die Religion aus demselben abzuleiten. Trotzdem unterscheidet sich seine Theorie im Grunde nicht viel von der Tylors. Dagegen ist P. D. Chantepie de la Saussaye, der Herausgeber des bekannten Handbuches der Religionsgeschichte, entschiedener Gegner des Animismus [5]). Ebenso in Frankreich M. Guyau [6]), während A. Réville, der verdienstvolle Leiter der Revue de l'Histoire des Religions, und S. Reinach [7]) als Archäologe und Historiker den Übergang von der naturalistisch-mythologischen Schule zur ethnologischen darstellen.

In Deutschland hatte schon der vor kurzem verstorbene unermüdliche Adolf Bastian vor Tylor auf den Animismus aufmerksam gemacht [8]). Tylor fand hier fast allgemeine Gefolgschaft. J. Lippert beeilte sich, die neugewonnene Erkenntnis auf die Entwicklung der israelitischen Religion zu übertragen und der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise des Alten Testaments das Feld zu ebnen in seinem Werke: „Der Seelenkult in seiner Beziehung zur althebräischen Religion" [9]). F. Schultze, der 1871 wie Comte den Fetischismus an den Anfang der religiösen Entwicklung der Menschheit gesetzt hatte [10]), trug der animistischen Theorie Rechnung, indem er den Animismus zwischen Fetischismus und Polytheismus seiner alten Entwicklungsreihe eingliederte [11]), wobei freilich nicht einzusehen ist, wie der Animismus gegenüber dem Fetischismus eine höhere Entwicklungsstufe darstellen soll. Ebenso schließen sich O. Peschel in seiner „Völkerkunde" [12]), Fr. Ratzel

[1]) Religions of primitive peoples, New-York-London 1897.

[2]) L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire, Paris 1892.

[3]) Het Animisme bij de Volken van den Indischen Archipel, Leiden 1885.

[4]) Einleitung in die Religionswissenschaft, deutsch von G. Gehrich, Gotha 1899.

[5]) Lehrbuch der Religionsgeschichte [2], Freiburg u. Leipzig 1897; [3]1904.

[6]) L'irréligion de l'avenir [12], Paris 1906.

[7]) Cultes, mythes et religions, Paris 1905—1906.

[8]) Beiträge zur vergleichenden Psychologie, Berlin 1865, und: Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen, Berlin 1881.

[9]) Berlin 1881.

[10]) Der Fetischismus, Leipzig 1871.

[11]) Psychologie der Naturvölker, Leipzig 1900. [12]) 7. Aufl., 1897.

in seinem Werke desselben Titels [1]) und neuerdings P. Ehrenreich [2]) mit geringen Modifikationen Tylor an. Die Schule der Philologen ging fast vollständig in der ethnologischen auf: wir werden bald sehen, von welchen Folgen dieser Umschwung auf dem Gebiete der alttestamentlichen Wissenschaft begleitet war. In der ersten Nummer des ersten Jahrganges des „Archiv für Religionswissenschaft" konnte Hardy noch vorzugsweise Berücksichtigung der vergleichenden historischen Methode fordern, während seit der Übernahme der Leitung durch Dieterici im Jahre 1904 die Hauptaufgabe in der Untersuchung der ethnologischen Grundlagen jeder Religionsgeschichte erblickt wird [3]). Auch E. Rhode, H. Usener, E. Meyer in seiner „Geschichte des Altertums" [4]) lassen die Religion sich aus dem Seelenglauben entwickeln.

In seinem bedeutenden Werke „Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen" [5]) hat O. Gruppe den Seelenglauben als Ausgangspunkt der religiösen Entwicklung bekämpft. Mit seiner Theorie, die unhaltbar war, berührt sich teilweise Kurt Breysig in seinem Werke „Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer" [6]). Sie lassen den Kern der religiösen Ideen und der Mythologie in einem Kulturzentrum der jungen Menschheit sich bilden und mit der Zerstreuung derselben sich über die ganze Erde verbreiten. Nach Breysig kann die kraftvolle Persönlichkeit des einen Gottes sich nicht aus den wesenlosen Schemen einer Vielheit von Geistern entwickelt haben: die Urvorstellung Gottes sei vielmehr die eines „Heilbringers". Er erscheint bald als Mensch bald als Tier: erst allmählich wurde er zum Gott erhoben. Bevor der „Heilbringer" Tier war, lebte er als Pflanze und vorher als Stein. Einer so verlockenden Entwicklungsreihe konnte natürlich ein Historiker kaum widerstehen, bemerkt P. Schmidt mit Recht [7]).

---

[1]) Völkerkunde [2], Leipzig-Wien 1894, 2 Bde.

[2]) Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker, Berlin 1905, S. 10, 18 ff.

[3]) Dieterici, Jahrg. VII, S. 2, 3.

[4]) Die „Geschichte des Altertums" erscheint seit 1907 in 2. Aufl.

[5]) Leipzig 1887. Eine treffende Kritik der Theorie Gruppes findet sich bei W. Wundt, Völkerpsychologie, II, 1, S. 570.

[6]) Berlin 1905. Vgl. auch seine Geschichte der Menschheit; Bd. 1: Die Völker ewiger Urzeit, Berlin 1907. Ehrenreich hat Breysigs Theorie zurückgewiesen in „Zeitschrift für Ethnologie" (1906), S. 536—610 unter „Götter und Heilbringer". [7]) Anthropos III, 1, S. 154.

Auch Wundt setzt in seiner Völkerpsychologie [1]) den Animismus an den Anfang unter einer noch ursprünglicheren Form als es Tylor tut; er spricht von einer Körperseele, ohne dem Seelenglauben an sich religiösen Charakter zuzuschreiben.

Der entwicklungskräftige Animismus Tylors hat auf die Theologie einen großen Einfluß ausgeübt und sehr zu einer gewissen Gleichgültigkeit gegen die Religion beigetragen. Konnte man das noch schätzen, was einen so niedrigen Ursprung genommen und dessen Entwicklung eine beschämende Reihe von menschlichen Torheiten bezeichnete? Da sie ihrer Abstammung nach plebejisch war, rechnete man ihr mit der unparteiischen Miene eines Historikers ihre angebliche Ahnenreihe vor. Gewiß, die Religion war ethisches Postulat, war nötig, um die Welt zu erklären und die Bedürfnisse der menschlichen Seele zu befriedigen, das Recht und die soziale Ordnung zu sichern. Keine Religion kann aber, so sagt man, absolute Geltung beanspruchen, sondern nur relative. Die animistische Theorie steht in unversöhnlichem Gegensatz zu jeder Offenbarungsreligion. Abgesehen von den Exegeten, von denen noch zu sprechen sein wird, schloß sich z. B. auch W. Bousset in seinem Werke „Das Wesen der Religion, dargestellt in ihrer Geschichte“ [2]) mit vollen Segeln dem Animismus an, während O. Pfleiderer, nachdem er anfangs Tylor sehr heftig bekämpft hatte [3]), sich neuerdings demselben näherte; doch nimmt er keine entschiedene Stellung ein [4]).

Dagegen verteidigte primitiven Monotheismus, wenn auch mit großer Reserve, E. G. Steude „Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und ein Versuch seiner Lösung“ [5]) und in seinem letzten Werke: „Entwicklung und Offenbarung“ [6]); mit größerer Energie tut dies S. H. Kellogg „Genesis and Growth of Religion“ [7]). In seiner „Allgemeinen Religionsgeschichte“ [8]) verwirft C. von Orelli mit großer Präzision und Klarheit die Theorie des Evolutionismus; die älteste Form der Religion war weder Fetischismus noch Animismus, weder Polytheismus noch lehrhafter Monotheismus, sondern allem Anschein nach ein naiver Henotheis-

---

[1]) Völkerpsychologie Bd. II, 2 „Mythos und Religion“, Leipzig 1906.

[2]) Halle 1903.

[3]) Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berlin 1878.

[4]) In seinem neuesten Werke „Religion und Religionen“, München 1906.

[5]) Leipzig 1881. [6]) Stuttgart 1905.

[7]) London und New-York 1892.

[8]) Bonn 1899.

mus in der Form, daß die Gottheit unter dem erhabensten Phänomen der Natur, dem Himmel, vorgestellt wurde. Neben E. Staehlin „Über den Ursprung der Religion“ [1]) tritt auch M. Söderblom in dem Werkchen „Die Religionen der Erde“ [2]) gegen den Animismus auf und setzt sich zugleich mit der modernsten Schule auseinander, die der Magie eine bestimmende Rolle zuschreiben will. Katholischerseits hat Borchert in einem verdienstlichen Werke die animistische Theorie bekämpft [3]), während Schell in seiner „Apologie des Christentums“ den Animismus in seiner eindringenden Weise behandelt [4]). Der gelehrte Dominikaner P. Marie-Joseph Lagrange, Leiter der École pratique d'études bibliques in Jerusalem, hat in der Einleitung seines bedeutenden Werkes „Études sur les Religions Sémitiques“ (2. Aufl. Paris 1905) die neueren religionsgeschichtlichen Theorien kritisch beleuchtet und im Schlußkapitel „Caractère et développement historique des religions sémitiques“ [5]) den Ertrag seiner eingehenden Studien über die semitischen Religionen dahin zusammengefaßt, daß diese Theorien auf diesem Spezialgebiete den historischen Tatsachen widersprechen: „Mais si l'histoire ne nous dit rien expressément du monothéisme primitif des Sémites, elle est en revanche très formelle contre une conclusion caressée par beaucoup de critiques. Le monothéisme est peut-être au point de départ, il n'est certainement pas au point d'arrivée, jusqu'au moment où l'influence du Judaïsme et du Christianisme entre en scène, par la vertu propre qui est en eux“ [6]).

In der Tat wäre mit dem Nachweis eines primitiven Monotheismus die Axt an die Wurzel der evolutionistischen Entwicklungstheorie gelegt. Immer mehr gelangt man neuerdings auch in den Kreisen der Ethnologen zur Erkenntnis, daß der ganze Ausgangspunkt der evolutionistischen Theorie falsch ist: so viel Bedeutung man auch dem Animismus zuschreiben mag, auf religiösem Gebiete ist seine Bedeutung gewaltig überschätzt worden. Zunächst ist der Begriff der Seele nicht das Resultat eines, wenn auch noch so primitiven Nachdenkens, sondern unmittelbare Er-

---

[1]) München 1905.

[2]) Religionsgeschichtl. Volksbücher III, 3, Tübingen 1906.

[3]) Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen-, Ahnen- und Geisterkult. Ein kritischer Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Freiburg i. Br. 1900.

[4]) I. Bd.: Religion und Offenbarung, Paderborn 1901, S. 43 ff.

[5]) S. 438—468. [6]) S. 448.

fahrung des Menschen, genau so wie das Kausalitätsprinzip, worauf Schell in seiner Apologie des Christentums [1], E. Meyer in seiner Geschichte des Altertums [2] und andere mit Recht hinweisen. Nicht um zur Erkenntnis der Seele zu gelangen, führt Schell aus, wurde das Traumleben, die Atmung, das Feuer und ähnliche Vorgänge der belebten Natur wichtig, sondern lediglich als Vergleichsobjekte zwischen innerer und äußerer Erfahrung, um sich auf Grund dieser Analogie ein Bild von den Naturvorgängen zu machen und sie danach sprachlich zu bestimmen. So ist die Vergleichung seelischer Erlebnisse mit dem äußeren Leben, das Streben, dadurch eine sprachliche Bezeichnung zu gewinnen, der Ausgangspunkt eines Irrtums gewesen, der sich, wie alles Lebende, seiner Natur nach entwickelte. Wie die Seele als Träger des Ichbewußtseins unmittelbar gegeben ist, so auch das Bewußtsein der Existenz eines menschliche Macht überragenden, fordernden Wesens, von dem man sich abhängig weiß. Bei allen Völkern aller Zivilisationsstufen finden sich Anzeichen eines anfänglichen Monotheismus. Auf diesen von der Ethnologie mit Stillschweigen übergangenen Punkt hat A. Lang in seinem Werke: „The making of Religion" mit Energie hingewiesen [3]. Er muß der animistischen Theorie den schweren Vorwurf machen, kein Auge zu haben für die höheren religiösen Ideen der unzivilisierten Völker: sie sieht nur auf die Totems, die Fetische und Geister. So sehen wir Spencer in seiner „Descriptive Sociology", „Principles of Sociology" und „Ecclesiastical Institutions" ein ungeheures Material über alle ethnologischen Fragen sammeln, nur über die höheren Gottheiten der primitiven Völker finden wir wenig; so sehen wir Tylor in seiner „Primitive Culture" [4] 25 Seiten auf die Spuren des Monotheismus bei den Naturvölkern verwenden, auf die Darstellung der niedrigeren Religionsformen mehrere hundert, J. G. Frazer in seinem „Golden Bough" die höheren Religionsformen mit Stillschweigen übergehen. Weder der unzivilisierte Mensch noch irgend eine seiner Institutionen darf als primitiv im Sinne der Entwicklung angesehen werden, sondern er steht am Ende einer häufig absteigenden Entwicklungsreihe. „Le sauvage est au terme d'une évolution, mais d'une évolution manquée. Jamais la civilisation n'est sortie de la vie sauvage, pas plus que

---

[1] I, S. 59. [2] 2. Aufl., I, 1, S. 88.

[3] 2. Aufl., London 1900. Zur Theorie Langs vgl. P. G. Schmidt, S. V. D. im Anthropos III, S. 559 ff., 801 ff., 1081 ff.

[4] II, S. 331—355.

la vie sauvage n'est sortie de la civilisation . . .[1]).“ Es tritt uns auf religiösem Gebiete allenthalben eine bunte Fülle von Tatsachen entgegen. Primitive Riten und Anschauungen finden wir, ihrer ursprünglichen Bedeutung entleert, als Petrefakte neben entwickelteren und wieder solchen, die die höchsten Probleme des Lebens denkend erfassen. Tausend Entwicklungsreihen gehen parallel, kreuzen sich in einem Punkte, wirken zusammen, um sich wieder zu trennen. Es ist reine Willkür, wenn einige von ihnen als ursprünglich und allein herrschend angesehen werden. Dann sehen wir wieder plötzlich angeregt von einer gewaltigen Persönlichkeit alles überragend eine neue Entwicklungsreihe entstehen: niemand weiß, woher sie kam. Ich erinnere an den Buddha, der in seiner Zeit viel Segen auf Indien und die Nachbarländer gebracht hat.

Indien, das klassische Land der Religionswissenschaft, bietet für das Nebeneinander der primitivsten und höchsten religiösen Formen ein instruktives Beispiel. Am Tage der Sonnenwende sieht man am Ufer des Ganges, des heiligen Stromes, eine vieltausendköpfige Menge zusammenströmen, um unter Anleitung der Brahmanen die rituellen Waschungen und die Festfeier zu begehen, ein prächtiges Bild: die buntgekleidete und froh bewegte Menge, Kinder und Geistliche, Kasten aller Art, Schlangenbeschwörer, nackte Asketen, reichgekleidete Vornehme und dazu der majestätisch dahinfließende alte Ganges, der an seinen Ufern immer noch dasselbe Schauspiel sieht wie ehemals. Hier verrichtet der gefeierte Philosoph und Denker, der sich mit den höchsten Problemen der Menschheit beschäftigt, mit derselben Andacht seine Waschungen, wie der Bettelmönch und der einfache Mann [2]).

Noch keinem ist der historische Nachweis gelungen, daß jemals aus Polytheismus Monotheismus entstanden wäre. Im Gegenteil, die Zahl der Götter wurde mit der kulturellen Entwicklung immer größer, innerer und äußerer Synkretismus beschleunigte den Verfall. Das konstatiert auch P. Lagrange als Endpunkt der semitischen Religionen: „Ainsi finirent ces religions qui sont censées avoir donné le monothéisme au monde“ [3]).

[1]) **Lagrange**, Études², S. 5.

[2]) Über die volkstümliche Religion im heutigen Indien vgl. **W. Crooke**: The popular Religion and Folk-lore of Nothern India², 2 Bde., Westminster 1896.

[3]) Études², S. 468.

b. Der Einfluß der religionsgeschichtlichen Theorien auf die alttestamentliche Wissenschaft.

Während die Ethnologen sich einer ruhigeren und objektiven Betrachtung und Beurteilung der religiösen Entwicklung der Menschheit zuwenden [1], herrscht auf dem Gebiete der alttestamentlichen Wissenschaft, die von den religionsgeschichtlichen Theorien stark beeinflußt wurde, in den als maßgebend geltenden Kreisen der Evolutionismus fast unumschränkt.

Die alttestamentliche Religionsgeschichte ist ja nur ein Ausschnitt aus der allgemeinen Religionsgeschichte der Menschheit. Durch die historische Auffassung der israelitischen Religion, der bald die evolutionistische folgte, erwuchs auch der allgemeinen Religionsgeschichte ein neuer Antrieb. Wenn sich die Ergebnisse der Religionswissenschaft so glänzend in der Religion Israels, der man bis dahin eine Sonderstellung zugeschrieben hatte, bestätigt fanden, konnte das nur als Beweis für die ausnahmslose Geltung des religionsgeschichtlichen Schemas angesehen werden.

Eine Geschichte der israelitischen Religion ist aber unmöglich, wenn wir nicht die literarischen Quellen, denen der Stoff entnommen werden muß, in die richtige chronologische Ordnung bringen. Sie setzt eine genaue Kenntnis der alttestamentlichen Schriften, also der alttestamentlichen Einleitung voraus. Nun gehen aber über den fundamentalsten Teil des alttestamentlichen Schrifttums, den Pentateuch, die Meinungen prinzipiell auseinander. Gehören die darin enthaltenen religiösen Anschauungen und Gebote allesamt an den Anfang der israelitischen Religion, so daß letztere fertig für immer die Hand des Moses verließ, oder sind sie vielmehr der Niederschlag einer fast tausendjährigen religiösen Entwicklung? Je nach den Resultaten der alttestamentlichen Ein-

[1] Große Hoffnungen darf man auf die im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft und mit Unterstützung der deutschen Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Missionare von P. W. Schmidt, S. V. D., herausgegebene internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde unter dem Titel „Anthropos“ setzen. Mit Recht wies der französische Missionsbischof Msgr. Alexandre Le Roy im ersten Heft (April 1906) darauf hin, daß die Missionare vermöge ihres Berufes in hervorragendem Maße für ethnologische Forschungen berufen und befähigt seien. — Ich benutzte hier mehrfach den Aufsatz des gelehrten Herausgebers derselben Zeitschrift: „Les origines de l'idée de Dieu dans les systèmes modernes de l'histoire comparée des religions,“ Bd. III, S. 125 ff., 336 ff., 559 ff., 801 ff., 1081 ff.

leitungswissenschaft muß auch die Geschichte der israelitischen Religion eine andere Gestalt gewinnen; und eine Darstellung derselben wird für den Leser entweder überzeugend sein, weil sie seiner Auffassung von der Entwicklung des hebräischen Schrifttums folgt, oder aber als willkürliche Konstruktion abgewiesen werden müssen.

Ich sprach von der Auffassung der Entwicklung der heiligen Schriften. Das ist der springende Punkt. Man geht mit einer gewissen entwicklungsgeschichtlichen Theorie an das alttestamentliche Schrifttum heran, ordnet nach dieser Theorie die vielleicht unabhängig davon gewonnenen, aber immer an sich unsicheren literarkritischen Ergebnisse zu historisch-kritischen und findet dann seine religionsgeschichtliche Theorie in der Geschichte der israelitischen Religion wieder.

Aber nicht mit allgemeinen unbewiesenen Theorien gilt es an das Problem des Pentateuchs heranzugehen, sondern mit der Liebe, die der Eigenart des Stoffes entgegenkommt [1]) und dem historischen Scharfblick, der das literarische Problem von dem rechtsgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen wohl zu trennen weiß, und doch alle im Pentateuch vereinigt sieht, der sich vor Augen hält, daß ganz besonders im Orient Geschichte des Schrifttums und Geschichte der darin niedergelegten Gedanken zwei verschiedene Dinge sind [2]).

Indem man der Kulturgeschichte und Rechtsgeschichte in den einzelnen Teilen des Pentateuchs ihr Recht läßt, wird man zu einer befriedigenden und wahrhaft historischen Auffassung seiner Entwicklung kommen und damit eine feste Grundlage für das Werden der israelitischen Religion gewonnen haben. Man läßt z. B. das Bundesbuch (Ex. 21—23) im 8. Jahrhundert entstanden sein; man mag literargeschichtlich dafür gewisse Gründe haben, rechtsgeschichtlich ist diese Auffassung ganz unhaltbar. Die angebliche Abfassung des Urdeuteronomiums (Deut. 5—26) um das Jahr 621 v. Chr. von einigen Reformern ist es rechtsgeschichtlich nicht weniger. Und vollends, das sogenannte Heiligkeitsgesetz mag

[1]) Vgl. James Robertson, The early Religion of Israel [3], Edinburgh 1892, S. IX: „I came to the conclusion that the best way to understand a book is to be in sympathy with the man that wrote it.“

[2]) Vgl. Driver, Introduction to the Literature of the Old Testament, S. 118: „The date at which an event, or institution, is first mentioned in writing must not be confused with that at which it occurred, or originated.“

im Exil seine heutige Form bekommen haben, seinem Bestehen nach ist es viel älter. Leben und Religion standen in Israel wie bei keinem andern Volke in lebendiger Wechselwirkung; diesem Volke sollte seine Religion keine abstrakte Lehre sein, sondern etwas Lebendiges. Darum sind auch seine Religionsbücher für das Leben bestimmt gewesen und tragen die Spuren des Lebens an sich.

Diese Wechselbeziehung zwischen alttestamentlicher Einleitung und Geschichte der israelitischen Religion zeigte sich besonders bei der Übertragung der religionsgeschichtlichen Theorien auf das Gebiet der alttestamentlichen Religion. Da der Animismus seinem Wesen nach eine Leugnung jeder Offenbarungsreligion bedeutet und unfähig ist, dem Individuellen einer Religion gerecht zu werden, war es bei Übertragung desselben auf das Alte Testament selbstverständlich, dessen Offenbarungscharakter zu leugnen und diese Religion nicht als ein der Entwicklung unterworfenes Phänomen nach seiner Eigenart mit anderen seiner Gattung zu betrachten, sondern durch ein Werturteil sie den andern gleichzusetzen. Seitdem Abraham Kuenen die Sätze schrieb [1]: „Von den Religionen ist uns die israelitische eine, nichts weniger, aber auch nichts mehr“ und: „Judentum und Christentum gehören zwar zu den vornehmsten Religionen, aber zwischen ihnen beiden und allen übrigen Religionen besteht kein spezifischer Unterschied“, gilt diese Betrachtungsweise als Dogma.

Freilich mit Animismus und Totemismus konnte das, was die israelitische Religion auszeichnet, nicht begonnen haben. Daß das Werk des Moses etwas Größeres bedeute, konnte man nicht verkennen. Aber das Gebiet der vormosaischen Religion stand der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise völlig offen für Animismus, Totemismus, Fetischismus oder Ahnenkult und, da Moses nur eine isolierte Gestalt war, charakterisierte sich die vorprophetische Religion als Synkretismus der alten Volksreligion („Nomadenreligion“) mit der kanaanitischen „Bauernreligion“ und einigen mosaischen Gedanken. Dem entsprachen die Resultate der nach demselben evolutionistischen Geiste geleiteten Pentateuchkritik.

---

[1]) Abraham Kuenen: De Godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen Staat, Leiden 1869/70, I, S. 5—13 „Ons standpunt“. Schon 1884 hat E. König, „Die Hauptprobleme der altisrael. Religionsgeschichte“ (Leipzig), S. 4—6 diese Auffassung glücklich abgewiesen.

Besonders zwei Religionsformen wurden für die vormosaische Religion Israels in Betracht gezogen, der Ahnenkult (B. Stade) und der Totemismus (W. Robertson Smith).

a. Der Ahnenkult.

Den Animismus Tylors und Spencers in der Form des Ahnenkultes auf das Alte Testament anzuwenden, hatte sich Lippert in seinem Werke „Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion" [1]) beeilt. Die Seelen der Ahnen wurden nach ihm als אֱלֹהִים verehrt, besonders die Seele des siegreichen Ahnen Moses woraus sich ein Ahnengott יהוה entwickelte. Nachdem der Holländer Oort in einem Aufsatz „De doodenvereering bij de Israëliten" [2]) auf die Bedeutung des Totenkultes hingewiesen hatte, legte B. Stade denselben in seiner „Geschichte des Volkes Israel" der religiösen und kulturellen Entwicklung Israels zu Grunde [3]). Eine Ergänzung dazu lieferte Fr. Schwally in seinem Werke „Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Judentums" [4]). Endlich hat Adolphe Lods es unternommen, in seinem scharfsinnigen Werke „La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite" [5]) mit Beherrschung der gesamten einschlägigen Literatur diese Frage erschöpfend zu behandeln und glücklich beendet. Der Auffassung Stades schlossen sich eine Reihe von Forschern, wie Ch. Piepenbring, R. Smend, K. Marti, W. Nowack, J. Wellhausen, A. Bertholet u. a. an. Ausdrücklich bekämpften dieselbe J. Frey „Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel" [6]) und C. Grüneisen „Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels" [7]).

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf den Ahnenkult nach der Auffassung Stades [8]). Nachdem dieser darauf hingewiesen hat, daß er nur auf das Verständnis solcher rechnet, „die die sittliche Kraft, überkommene Vorstellungen zu korrigieren, besitzen" [9]), geht er unter

[1]) Berlin 1881. Zum folgenden vgl. Neue kirchliche Zeitschrift XVI (1905), S. 484—494.

[2]) Theol. Tijdschrift, XV (1881), S. 355 ff.

[3]) Berlin 1884—1887; 2. Aufl. 1889.

[4]) Gießen 1892.

[5]) Paris 1906, 2. Bde., Zur Geschichte des Ahnenkultes s. Bd. I, S. 1—42; 265—266.

[6]) Leipzig 1898. [7]) Halle 1900.

[8]) Geschichte I, 358 ff. [9]) S. 358.

Berufung auf das alte Hellas und Rom darauf aus, zu beweisen, daß hinter der israelitischen Stammes- und Geschlechtsverfassung Ahnenkult stehe. Der Kult der Götter ist ihm der Erzeuger aller sozialen Gliederungen, der Erzeuger aller menschlichen Kultur. Ahnenkult hat auch die Familie gebildet, die keinen andern Zweck hat, als das Weiterbestehen des Kultes des Mannes zu sichern. Der Hausaltar, auf dem man den Ahnen opfert, steht im Mittelpunkte des ganzen Lebens, in ihm wurzelt das Recht des Eigentums. Für die Behauptung, daß Ahnenkult die Familie gebildet habe, führt Stade besonders das Erbrecht der Agnaten ins Feld, das in Wirklichkeit eine ganz andere Bedeutung hat. Aus dem Zweck der israelitischen Familie, den Fortbestand des Kultes des Mannes zu ermöglichen (S. 393), erklärt sich auch die Sehnsucht der israelitischen Frau nach männlicher Nachkommenschaft, erklärt sich die Leviratsehe und das gemeinschaftliche Grab (S. 395). Nach Stade ist es wahrscheinlich, daß die primitiven Vorstellungen vom Zustande des Menschen nach dem Tode den Geisterglauben überhaupt erst erzeugt haben, so daß der Ahnenkult die älteste Stufe des Animismus überhaupt wäre.

Tiernamen bei israelitischen Stämmen und Klans sind ihm ein Hinweis auf einstigen Fetischismus und Totemismus, eine Anschauung, nach welcher sich ein Stamm von einem Tier, einer Pflanze oder irgend einem Naturobjekt als Vater herleitet. Aus Totemismus erklären sich ihm Stammnamen wie Simeon, Lea, Levi, Rahel (S. 408), und viele Ortsnamen, die nach Tiernamen gebildet sind. Die nächsten Vergleichsobjekte für das alte Israel sind die Bewohner Innerafrikas: „Wir wissen daher, wo wir nach Analogien zu suchen haben, wenn es gilt, dunkle israelitische Sitten und Gebräuche zu erklären. Namentlich die Afrikaner geben hier die erwünschten Aufschlüsse" (S. 409). Zu dieser Religion des Volkes brachte Moses den Berggott Jahwe vom Sinai, der, wie Stade in seiner „Biblischen Theologie des Alten Testaments" [1]) dogmatisch feststellt, andere Götter neben sich hatte und erst „Ansätze" zu einer höheren Macht zeigte.

Nirgends sind bis in unsere Zeit die Gedanken und Vorstellungen der Menschen so seltsam und widerspruchsvoll, wie in bezug auf die Toten. Hier kreuzen sich die verschiedensten An-

---

[1]) I. Bd.: Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums, 1. u. 2. Aufl., Tübingen 1905.

schauungen und Gebräuche, die sich im großen Ganzen auf Mitleid und Sorge für den Toten, oder auf Scheu und Furcht vor ihm einstimmen lassen. Wenn auch die Erinnerung an den Toten noch lebendig ist, wenn er auch noch Interesse zeigt für seine Genossen und Nachkommen, Bedürfnisse und Wünsche hat, bald erlischt sein Andenken, seine Seele erscheint nicht mehr, ist kraftlos und bewußtlos, höchstens, daß sie noch einmal durch einen Zauberer ans Licht gerufen werden kann. E. Meyer weist in seiner Geschichte des Altertums [1]) darauf hin, daß die Bestattungsgebräuche bei den semitischen Völkern immer einfach geblieben sind und daß die Seelen der Toten keine nennenswerte Rolle gespielt haben. Bei andern Völkern scheinen die Toten mehr mit dem Grabe verknüpft zu sein und von hier aus eine segnende Wirkung auf ihre Nachkommen auszuüben. Diese haben dafür die Aufgabe, durch Geschenke an Speisen und Kleidung für sie zu sorgen. Doch ist stets die Sorge für die Toten den Aufgaben des Lebens gewichen. Nur Könige und mächtige Familien konnten sich den Luxus einer voll entfalteten Totenpflege gestatten. In Ägypten hat sich schließlich ein Zauberritual ausgebildet, das jeder Seele ein angenehmes Fortleben nach dem Tode sichern will. Im ganzen blieb das Los der Verstorbenen doch trüb und beklagenswert; gerade den Ägyptern hat die Anschauung stets fern gelegen, daß die Toten machtvolle Geister seien.

Wirklicher Ahnenkult, d. h. der Glaube, daß die Geister der abgeschiedenen Vorfahren einen segnenden Einfluß auf die Nachkommen ausüben können, findet sich selten und hat nie religionsbildend gewirkt. Daneben herrscht eine weit verbreitete Anschauung, daß die Geister der Verstorbenen bald nach dem Tode, solange sie noch nicht ordnungsgemäß begraben sind, gewaltige und unter Umständen zerstörende und schädigende Kräfte haben. Der Glaube, daß die Götter die Erzeuger und Ahnen der sie verehrenden Verbände sind, hat, wie Meyer mit Recht bemerkt, mit der Verehrung der Verstorbenen nichts zu tun. Der Totenkult ist immer um der Verstorbenen willen da; nie kann aus der Vorstellung der schemenhaften Totenschatten die der lebenspendenden kraftvollen Götter entstanden sein. Ein Blick auf die widerspruchsvollen Tatsachen „zeigt deutlich, wie verkehrt und unüberlegt die herrschende Meinung ist, welche den Glauben an die lebendigen

[1]) 2. Aufl. Bd. I, 1, S. 113 ff.

Götter, die Wurzeln und Spender aller Kraft und alles Lebens, aus dem Totenkult, aus der Verehrung der Ahnen ableiten will“ [1]).

β. Der Totemismus.

Neben Polydämonismus und Ahnenverehrung übte eine andere Form des Animismus, der Totemismus, welchen W. Robertson Smith in seinen Werken „Lectures on the Religion of the Semites“ [2]) und „Kinship and Marriage in early Arabia“ [3]) als Grundform der semitischen Religionen hatte nachweisen wollen, eine große Anziehungskraft aus. Als entschiedene Gegner des Totemismus in seiner Bedeutung für die Religionen der Semiten erwiesen sich P. V. Zapletal O. Pr. in seinem Buche „Der Totemismus und die Religion Israels“ [4]) und Th. Nöldeke in seinen „Beiträgen zur semitischen Sprachwissenschaft“ [5]).

Robertson Smith geht von zwei Gedankenreihen aus, erstens von der Anschauung, daß ein Stamm oder Klan sich in verwandtschaftlichen Beziehungen zur Gottheit wußte und diese als seinen physischen Vater ansah, wobei Smith die allerdings vorhandene logische Beziehung zu einer kausalen macht, und zweitens, daß die Gottheit in ihrem Erscheinen und ihrer Wirksamkeit bestimmter Naturobjekte nicht entbehren kann. Durch die Verbindung beider Gedankenreihen entsteht der Totemismus, der also ein Abstraktionsprodukt aus einigen Gebräuchen der Stammesreligion ist.

Allerdings durchdringt die Religion im Altertum alle menschlichen Lebensäußerungen in viel höherem Grade als heutzutage. Die Religion gehörte zum sozialen Leben; die seit alten Zeiten geübten religiösen Bräuche zu erfüllen, war Bürgerpflicht, genau wie die andern Pflichten, die man gegen den sozialen Verband hatte. Man hatte kein Recht, an den heiligen Überlieferungen und Riten Kritik zu üben: „for if sacred tradition was tampered with the bases of society where undermined, and the favour of the gods was forfeited [6]). The due performance of religious acts was a social

[1]) E. Meyer, Geschichte² I, S. 119.

[2]) London 1889, 2. Aufl. 1894, deutsche Ausgabe von Stübe, 1899.

[3]) London 1885.

[4]) Freiburg (Schweiz) 1901.

[5]) Straßburg 1904.

[6]) Lectures on the Religion of the Semites², S. 27.

obligation in which every one had his appointed share." Denn die Religion, sagt Smith, „did not exist for the saving of souls but for the preservation and welfare of society, and in all that was necessary to this and every man had to take his part, or break with the domestic and political community to which he belonged."

Wie in unserer Zeit im allgemeinen die Geburt über die soziale Stellung des Individuums entscheidet, so auch im Altertum, jedoch, sagt Smith, mit einem wichtigen Unterschiede: „The circle into which a man was born was not simply a group of kinsfolk and fellow-citizens, but embraced also certain divine beings, the gods of the family and of the state, which to the ancient mind were as much a part of the particular community with which they stood connected as the human members of the social circle [1])."

Ja, Gott und Stamm bilden zusammen eine natürliche Familie, des Stammes Feinde sind Gottes Feinde (1. Sam. 30, 26), er schützt und erhält den Stamm, ist aber selbst von demselben und seiner Verehrung abhängig und geht mit demselben zu Grunde. Im Kriege begleitet daher der Stammesgott seine Brüder und Genossen in Gestalt eines Gottesbildes, wie Jahwe mit der heiligen Lade (1. Sam. 4) in den Krieg zieht und die Karthager in ihrem Vertrage mit Philipp von Mazedonien [2]) von den Göttern sprechen, „die am Feldzuge teilnehmen". Dem entspricht die Anschauung, daß Ausschluß aus dem Stamm und Verbannung zugleich den Verlust der Stammesreligion und der Götter bedeutet: „the change of nationality involves a change of cult." Für Israel beruft sich R. Smith auf Stellen wie 1. Sam. 26, 19 und Ruth 1, 14 ff. Eine Vereinigung zweier menschlicher Verbände bedeutet daher zugleich eine Fusion ihrer Religionen [3]). Wie der Stammesgott der natürliche Erzeuger und Vater des Stammes war, galt er, wenn mehrere Stämme sich zu einem Staatswesen zusammentaten, als der König: „We now see that the clan and the state are both represented in religion: as father the god belongs to the family or clan, as king he belongs to the state [4])."

Bei allen semitischen Völkern war nach Smith einst diese Anschauung herrschend; weil wir erst Kunde von ihnen erhielten, als sie sich schon längst über das totemistische Zeitalter erhoben hatten, können wir nur Reste desselben nachweisen. Als

[1]) Lectures², S. 29. [2]) Polybius, VII, 9.
[3]) Lectures², S. 38. [4]) Lectures², S. 40.

die babylonische und syrische Kosmogonie entstand, war der Zustand der Stammesreligion längst vergessen. Und doch findet sich nach Smith noch eine deutliche Erinnerung daran in der Kosmogonie des Berossus [1]), wo einer der Götter aus dem Blute Bels, nachdem dieser sich das Haupt abgeschlagen hat, Menschen und Tiere durch Vermischung desselben mit Erde bildet. „Here", sagt R. Smith, „we have a blood-kinship of gods, men and beasts, a belief which has points of contact with the lowest forms of savage religion."

Jedoch, weil neuere Forschungen in der Geschichte der Familie die allgemeine Existenz des sogenannten Matriarchats vor dem Patriarchat nachgewiesen haben wollen, d. h. die Rechtssitte, daß die Kinder dem Mutterstamme folgen, das mütterliche Blut als verbindend gilt und ein Recht des Erzeugers auf sein Kind nicht besteht, hält es Smith für höchst wahrscheinlich, daß in der Stammesreligion in ältester Zeit nicht ein Gott als Vater an der Spitze des Verbandes stand, sondern daß eine Göttin seine Mutter war und der Kult der Muttergöttin dem eines Stammesgottes zeitlich vorausging.

Bei dem bekannten zähen Festhalten an religiösen Gebräuchen konnte man erwarten, Spuren eines ursprünglichen Matriarchats unter den Göttern der Semiten zu finden. Die babylonische Ištar ist nach Smith eine solche Muttergottheit; ähnlich wurde Tanith von den Karthagern als die große Mutter (אם רבת) verehrt. Als dann die alte Polyandrie, die mit dem Matriarchat verbunden war, abgeschafft wurde und das Weib die Macht verlor, sich ihre Männer nach Belieben zu wählen, mußte diese soziale Revolution, die sich selbst auf dem Papier unglaublich ausnimmt, auch im Götterreiche durchgeführt werden. Die bisher unabhängige Muttergöttin wurde einer männlichen Gottheit subordiniert; die Ištar erscheint uns darum in Kanaan als Gemahlin des Ba'al, während man in Südarabien aus ihr einen Mann, den Gott 'Athtar gemacht hat [2]).

Eine andere Verbindung bestand zwischen der Gottheit und der physischen Natur [3]). All acts of ancient worship have a material embodiment, which is not left to the choice of the worshipper but is limited by fixed rules ... These rules import that the intercourse between the deity and his worshippers is subject to physical con-

[1]) Vgl. **Müller**, Fragmenta Hist. Graec. II, 497 f.; **Joh. Nikel**, Genesis und Keilschriftforschung, Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte, Freiburg i. Br. 1903, S. 26 ff.

[2]) Lectures², S. 58 f. [3]) Lectures², S. 84 ff.

ditions of a definite kind, and this again implies that the relations between gods and men are not independent of the material environment[1]).“ Jedoch ist diese Verbindung nach Smith nicht bloß ein Bewohnen der Tiere, der heiligen Bäume, Steine oder Berge; denn dieser Ausdruck wurde der wirklichen Vorstellung nicht gerecht, sondern Gottheit und Naturobjekt sind praktisch fast identisch. Dieselben sind „the permanent centre of his activity in the same sense in which the human body is the permanent centre of man's activity.“ In den alten Mythen findet sich nun in der Tat eine enge Beziehung zwischen Göttern, Menschen und Tieren oder überhaupt irgendwelchen Naturobjekten. Menschen und Tiere werden aus der mit dem Blute Bels vermischten Erde gemacht; wir sehen Götter und Menschen sich in Tiere und Steine verwandeln, sehen allerlei Mischwesen in der Mythologie und alten Kunst, wo sie bis heute als dekorative Elemente eine Rolle spielen.

Die große Frage, wie man sich am besten mit den Göttern in Beziehung setzen könne, stand für den Menschengeist stets im Mittelpunkte seines religiösen Interesses. Die Götter waren ja nicht allgegenwärtig und allmächtig und standen nicht völlig außerhalb der Natur. Ihre Vereinigung mit der Natur, ihre lokalen Beziehungen mußten daher für den Kult von größter Wichtigkeit werden. Indem die Götter mit einem Orte, einem Tiere, einem Baume oder Steine in Verbindung standen, bekamen diese den Charakter der Heiligkeit. Das ist nach Smith der eigentliche Sinn des Begriffes des „Heiligen“.

Besonders wichtig waren die Beziehungen der Götter zu gewissen Örtlichkeiten, deren Vorhandensein den Menschen meist durch Theophanien geoffenbart wurde oder die seit Urzeiten als heilige Plätze galten. Diese lokalen Beziehungen können nach Smith unter zwei Gesichtspunkten aufgefaßt werden, nämlich, daß die Gottheit über ein bestimmtes Gebiet eine reale Herrschaft ausübt, Landesgott ist, und dann, daß sie an einer bestimmten Örtlichkeit wohnend gedacht wird. Gewöhnlich lag das Land, dessen Herrscher der Gott war, im Umkreise um das Heiligtum, das er bewohnte und wo er seinen Thron hatte. Wie Ašur mit Assyrien, so ist Jahwe mit Kanaan untrennbar verbunden. Aber von den Bewohnern des Landes waren die Beziehungen des Gottes zu demselben unabhängig.

---

[1]) Lectures², S. 84 f.

Als Bewohner eines bestimmten Gebietes heißt der Gott Baʿal, Herr. Das bedeutet nach Smith keineswegs Herr seiner Verehrer oder der Landesbewohner, „sondern Besitzer des Landes, possessor of some place or district"; deshalb wurden die verschiedenen Baale auch nach ihren Städten und Residenzen unterschieden. Wie der Mensch ein Eigentumsrecht auf Grund und Boden nur durch den Bau eines Hauses oder durch Urbarmachung, Pflanzen und Säen erwirbt, so gehört ein Gebiet seinem Baal nur deshalb zu, weil er es bewohnt, seine Vegetation wachsen und seine Früchte gedeihen läßt. Er ist der Spender aller Vegetation, menschlicher und tierischer Fruchtbarkeit.

Man identifizierte nun den freundlichen Herrn und Spender aller Fruchtbarkeit mit dem Stammes- oder Volksgott, der damit seinerseits eine lokale Beziehung gewann. Der Schöpfer und Vater des Stammes wurde auch Spender alles Lebens und Gedeihens in der Natur, manifestierte sich in ihren besonderen Erscheinungen und machte so eine dauernde Verbindung der Stammesgenossen mit den bestimmten Naturobjekten, die der Gott bewohnte, möglich. Da ein Blut Gott und Stamm durchkreist, tritt auch das Naturobjekt in physische Verwandtschaft zu dem Verbande. Ein Tier, ein Stein, ein Stück Holz wird Stammesbruder und mit derselben Achtung behandelt wie ein menschlicher Genosse: „In the totem stage of society each kinship or stock of savages believes itself to be physically akin to some natural kind of animate or inanimate things, most generally to some kind of animal. Every animal of this kind is looked upon as a brother, is treated with the same respect as a human clansman, and is believed to aid his human relations by a variety of friendly services [1])." Das ist der eigentliche Totemismus.

Es läßt sich nicht leugnen, daß viele von den hier geschilderten Anschauungen bei primitiven Völkern herrschen, daß namentlich die historischen semitischen Religionen teilweise ähnliche Einrichtungen zeigen. Aber eigentlicher Totemismus in dem Sinne, daß eine ganze Tiergattung als heilig und unantastbar gilt, weil der Gott in ihr lebt, der als Ahne des Stammes in Tiergestalt den ersten Menschen erzeugt hat, so daß die Tiere seiner Gattung die nächsten Verwandten und Genossen dieses Stammes sind, der von diesem Tiere seinen Namen trägt, findet sich selten. Zwar sehen wir die Krieger

---

[1]) Lectures [2], S. 124.

sich mit Tierfellen und -Köpfen bekleiden, zwar benennen sich Klans und Stämme nach Tieren: aber das hat häufig einen ganz andern Grund als totemistische Vorstellungen. Die Tiere zeigen ja eine willensstarke Seele wie der Mensch, sind ihm aber an physischer Kraft bedeutend überlegen. Vermöge ihres Instinktes treffen sie mit ruhiger imponierender Sicherheit ihre Vorkehrungen, sind geheimnisvoll und unberechenbar. Daher können die Tiere recht eigentlich als Sitz der Götter angesehen werden. Häufig aber sehen wir Stämme Namen von Tieren tragen, die nur als ehemalige Spottnamen angesehen werden können. Andere sind aus Ehrennamen hervorgegangen oder bezeichneten hervorstechende Eigenschaften der Ahnen nach den Tieren. Alles das hat mit Totemismus nichts zu tun. E. Meyer weist mit Recht darauf hin, daß in der Annahme spezifisch totemistischer Vorstellungen ganz besondere Vorsicht geboten sei [1]). Auch die Totems, sagt er, die mit einem Tierbild oder einem phantastischen Mischwesen oder auch mit Pflanzen, Steinen und Waffen geschmückten Pfähle und Standarten sind oft genug Stammesabzeichen, an die ein Kult keineswegs notwendig anknüpft und die einfach in eine Reihe mit den Adlern des assyrischen Heeres, mit den Legionsadlern der Römer und unsern Fahnen zu stellen sind.

Es ist richtig, daß Anschauungen bestanden, wonach ein menschlicher Verband und sein Gott sich gegenseitig bedingen, wonach der Stammesgott nur dadurch seine Existenz hat, daß er im Stamme seinen Körper hat und mit ihm zu Grunde geht: in solchen Fällen ist der Stammesgott weiter nichts als das personifizierte und deifizierte National- oder Stammesbewußtsein, wie wir von einer „Germania“ oder „Bavaria“ sprechen. Und doch soll dieser Stammesgott, der ohne den Stamm gar nicht existieren kann, zugleich der physische Vater desselben sein. Die untrennbare Verbindung und innere Einheit des menschlichen Verbandes, d. i. der Stämme, Geschlechter und Familien, mit den von ihnen verehrten Gottheiten ist eine so große, daß sie dieselben „Vater“ nennen und ihre eigene Existenz diesen Göttern zuschreiben. Diese rein logische Beziehung hat Smith im Sinne einer physischen Vaterschaft genommen. So ist der Totemismus in Wahrheit nur ein Gedankenprodukt, das einzelne Erscheinungen und Anschauungen zu einem logischen Gesamtbilde zusammenfaßt und die allgemeine religiöse Entwicklung nach diesem Bilde verstehen möchte.

---

[1]) Geschichte[2] I, 1, S. 108.

Totemistische Anschauungen, wo sie bestehen, sind deutlich ein Entartungsprodukt aus früheren höheren Religionsformen, etwas Ungesundes, „in welchem, in vollkommener Verkennnng der wirklichen Tatsachen und der ihnen zu Grunde liegenden Vorstellungen, so viele Ethnologen und Religionshistoriker die Wurzel und die älteste Gestalt aller Religion gesucht haben. In Wirklichkeit entsteht die Gottheit nicht aus dem Tierkult, geschweige denn aus dem Glauben, daß die Seelen der Vorfahren in den Tieren weiterleben, sondern umgekehrt der Tierkult aus dem Bewußtsein der Abhängigkeit von lebendigen, seelischen Mächten, die sich irgendwie in Naturobjekten verkörpern und sinnlich erkennbar machen müssen“ [1]).

Aus den Nachrichten über die verschiedenen Formen der Eheschließung bei den Arabern hatte G. A. Wilken [2]) und nach ihm W. Robertson Smith [3]) auf eine ursprüngliche Alleinherrschaft des Matriarchats bei den Semiten geschlossen, die Smith aus Totemismus erklären wollte.

P. V. Zapletal hat die Beweise dieser beiden Forscher mit Ruhe und Sachlichkeit nachgeprüft [4]) und ist zu dem Resultate gelangt, daß die Annahme eines ursprünglichen Matriarchats bei den Arabern und noch mehr bei den Hebräern lediglich eine Vermutung sei.

Dagegen meint Thad. Engert in seinem „Ehe- und Familienrecht der Hebräer“ [5]), daß Zapletal die Hypothese des hebräischen Matriarchats nicht widerlegt habe, vor allem deshalb nicht, weil der Verfasser der vergleichenden Methode sorgsam aus dem Wege gehe und weil er das Milieu nicht beachte, aus dem allein die Rechtsgebräuche zu erklären seien [6]). Es ist wohl richtig, was Engert S. 3 auseinandersetzt, daß die Rechtsentwicklung des geschlechtsgenossenschaftlichen Verbandes im allgemeinen denselben Gang in allen Weltteilen genommen habe, nur ist der Gang

---

[1]) E. Meyer, Geschichte² I, 1, S. 108.

[2]) Het Matriarchaat bij de oude Arabieren, deutsche Übers., Leipzig 1884.

[3]) Kinship and Marriage in early Arabia, 1885 (vgl. eine Kritik Nöldekes in ZDMG, 40), 2. Aufl. 1903.

[4]) Der Totemismus und die Religion Israels. Freiburg i. Br. 1901.

[5]) In Hölzheys Studien zur alttestamentl. Einleitung und Geschichte III, München 1905.

[6]) Engert, S. 9. — Man kann Zapletal nur beistimmen, wenn er einer Theorie aus dem Wege geht, die voraussetzt, daß sich das Matriarchat bei Israel finden müsse, und daß man nun die Beweise dafür zu suchen habe.

dieser Entwicklung und die Reihenfolge der einzelnen Stufen noch weit entfernt, wissenschaftlich festgestellt zu sein, und je allgemeiner gewisse moderne Theorien angenommen werden, weil sie im Handumdrehen die schwierigsten Probleme auf dem Papiere lösen, desto mehr scheinen sie der Wirklichkeit zu widerstreiten.

Auch J. C. Matthes kommt in seinem Aufsatze „Het Matriarchaat inzonderheid bij Israel" [1]) im Anschluß an eine Besprechung des Zapletalschen Buches zu dem Resultat, daß sich im alten Israel unverkennbare Spuren dieser Institution finden. Dieses zugegeben, haben wir noch kein Recht, aus einigen Spuren auf allgemeine Herrschaft des Mutterrechts als naturgemäße Entwicklungsstufe im alten Israel zu schließen.

Ed. Meyer hat in seiner Geschichte des Altertums [2]) mit Recht betont, daß von einem Matriarchat in des Wortes eigenster Bedeutung überhaupt keine Rede sein könne. Es handelt sich einfach darum, ob die Kinder der Mutter oder dem Vater gehören und diese Frage konnte auf verschiedene Weise beantwortet werden. Das Mutterrecht besteht darin, daß die Kinder dem Verbande der Mutter und nicht dem des Vaters angehören; wie E. Meyer sagt, ist das Weib ein „werbender Besitz des Verbandes" [3]). Sie bleibt in dem Verbande, in dem sie geboren wurde und scheidet auch durch die Ehe nicht aus demselben aus. Ihre Kinder stehen unter der Aufsicht ihrer nächsten männlichen Verwandten und beerben diese. Der Erzeuger hat seinen Kindern gegenüber keinen rechtlichen Anspruch. Diese Eheform ist also das genaue Gegenteil der patriarchalischen, nur daß die Frau in dieser eine bessere Stellung einnimmt, als der Mann in jener.

Die Sitte, welche sich bei Völkern findet, die auf der Stufe des Jagd- und Fischerlebens stehen, daß die Kinder nach der Mutter bestimmt werden und ihren Namen führen, aber unter der Gewalt des Vaters stehen und seinem Verbande angehören, ist kein Mutterrecht im eigentlichen Sinne [4]). Bei Polygamie und Polyandrie lag dieses Verfahren ja sehr nahe. Immer gehörten indessen die Kinder dem Vater oder den Vätern, d. h. deren Verbande an. Hillebrand [5]) weist auf Dargun hin, der in

---

[1]) Teylers Theologisch Tijdschrift I S. 1—23.

[2]) I, 1, S. 21 ff. [3]) Geschichte² I, 1, S. 23.

[4]) Vgl. R. Hillebrand, Recht und Sitte auf den primitiveren Kulturstufen, 2. Aufl., Jena 1907, S. 14 ff.

[5]) L. c. S. 15 Anm. 2.

seinem Buche „Mutterrecht und Vaterrecht“[1]) betont hat, daß man „Verwandtschaft“ und „Gewalt“ auseinanderhalten müsse und daß neben „Mutterverwandtschaft“ sehr wohl „Vaterherrschaft“ hergehen könne; weiter behauptet Hillebrand, daß der Vater, auch wenn die Kinder nach der Verwandtschaft der Mutter gehen, ein Recht auf dieselben habe. Das Weib habe auf dieser Entwicklungsstufe überhaupt noch keine Rechte, sondern nur Pflichten; eine Mutterherrschaft bestehe trotz der Verwandtschaftsbezeichnung nach der Mutter nicht. Wenn sich fünf Brüder oder Verwandte, weil sie zu arm sind, ein Weib kaufen oder ein Reicher viele Frauen, so gehören die Kinder trotz der notwendigen oder möglichen Verwandtschaftsrechnung nach der Mutter dem Geschlechtsverbande des Vaters an und nicht dem der Mutter. Jedenfalls existierte auf der untersten Stufe durchaus das Vaterrecht. Denn das Matriarchat ist erst auf der Kulturstufe des Hirtenlebens oder entwickelten Ackerbaues zu finden und charakterisiert sich als ein Notbehelf, zu welchem ein Mann seine Zuflucht nehmen mußte, der nicht Mittel genug besaß oder zu geizig war, eine Frau zu kaufen. Er ließ sich gleichsam vom Verbande der Frau kaufen und erzeugte diesem Verbande Kinder. Wer nicht der Eheform durch Entrichtung eines Kaufpreises genügen konnte, mußte eine nicht ebenbürtige Ehe schließen.

So besteht auch bei den Semiten im allgemeinen und den Arabern im besonderen durchaus das Patriarchat, wenn auch daneben bei den Wüstenstämmen die umgekehrte Eheform vorkommt, nämlich die Verbindung eines Stammfremden mit einem Weibe, bei der die Kinder dem Stamme der Mutter gehören (motʿa-Ehe, vgl. das Beispiel Simsons bei den Philistern). Die motʿa-Ehe hat bis auf Omar bestanden und kommt heute noch vor als sogenannte „Genußehe“. Mutterrecht steht der Auffassung des Orientalen vom Weibe entgegen, nicht nur bei den Semiten; das Weib ist ihm ein Feld, das er mit seinem Samen zu bestellen hat; so heißt es in einem Briefe des Abd-ašîrta an den König von Ägypten[2]):

15 iḳli-ia aššata ša la mu-ta
16 ma-ši-il aš-šum ba-li
17 i-ri-š[i-i]m

[1]) Leipzig 1892.

[2]) BA IV, S. 116 nach D. H. Müller, Semitica. Sprach- und rechtsvergleichende Studien, Heft 1 (Wien 1906) S. 33.

„Mein Feld ist einer Frau, welche keinen Mann hat, gleich, weil es nicht bebaut worden ist.“

Ähnlich heißt es im Koran, Sure 2, 223: نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ „Eure Weiber sind euch ein Acker!“ Für Indien sei nur auf Aitareya-Brahmaṇa 7, 13 verwiesen [1], wo es heißt „. . . das Weib ist der Freund des Mannes, die Tochter ist ein Unglück, der Sohn ist das Licht im höchsten Himmel.

Der Gatte geht in das Weib ein, zur Lebensfrucht werdend in der Mutter. In ihr verjüngt er sich und wird im zehnten Monat wiedergeboren.

Dadurch wird die Ehefrau zur Ehefrau, daß er in ihr wiedergeboren wird . . .“ Und in dem Hochzeitsritual des Atharvaveda 14, 2, 14 heißt es: „Als ein beseeltes Saatfeld kam diese Frau. Säet, ihr Männer, in sie die Saat.“

Ähnliche Anschauungen hegten die Griechen, wie eine Stelle bei Aeschylus, Eumen. 655—661 (628—631) zeigt [2]:

οὐκ ἔστι μήτηρ ἡ κεκλημένου τέκνου
τοκεύς, τροφὸς δὲ κύματος νεοσπόρου.
τίκτει δ' ὁ θρώσκων, ἡ δ' ἅπερ ξένῳ ξένη
ἔσωσεν ἔρνος, οἷσι μὴ βλάψῃ θεός.

Es ist die Mutter dessen, den ihr Kind sie nennt,
Nicht Zeugerin, nur Pflegerin eingesäten Keims.
Es zeugt der Vater, aber sie bewahrt das Pfand,
Dem Freund die Freundin, wenn ein Gott es nicht verletzt.
(Droysen).

Ehe mit Mutterrecht als Notbehelf findet sich auch außerhalb der semitischen Völker häufig [3]. Waitz in seiner „Anthropologie der Naturvölker“ sagt über die Eingeborenen von Sumatra [4]: „Die Heirat durch djudjur ist ein vollständiger Kauf der Frau. Diese und die Kinder werden Eigentum des Mannes. Die Schwiegereltern verlieren alle Rechte auf die Tochter. Wird die Ehe dagegen durch ambilanack geschlossen, so zahlt der M[illegible] nichts und tritt in eine untergeordnete Stellung zur Familie der Frau, wird seinerseits völlig abhängig und dienstbar und hat kein Anrecht auf die Kinder.“ Dieselben Verhältnisse herrschen bei

[1]) Nach dem von A. Bertholet herausgegebenen Religionsgeschichtlichen Lesebuche (Tübingen 1908) S. 123 f.

[2]) Nach D. H. Müller, Semitica I, 30.

[3]) Vgl. Hillebrand, Recht und Sitte, S. 17 ff., woher das folgende Material zum Teil entnommen ist.

[4]) Bd. V, 144.

einer ganzen Reihe von anderen Völkerschaften. Die vor der Zahlung des Brautpreises gezeugten Kinder gehören immer zum Stamme der Mutter. Erst nach Zahlung des Brautpreises gehört die Frau dem Manne, dann kann er verlangen, daß sie die elterliche Wohnung verläßt[1]).

Es liegt auf der Hand, daß Spuren des Matriarchats auf einer Kulturstufe weder bei den Israeliten noch sonst zum Schlusse berechtigen, daß in einer früheren Kulturstufe diese Institution eine allgemeine und geschichtlich bedingte gewesen ist.

Im Gegensatz zu Zapletal hat Engert in seinem schon erwähnten „Ehe- und Familienrecht der Hebräer“ die neueren entwicklungsgeschichtlichen Theorien auf das Volk Israel angewandt. Die Bluteinheit der israelitischen Stämme läßt er durch die Mutter vermittelt werden; R. Smith hat diese Verbände Totemverbände genannt und hat für Engert „bestrickende Beweispunkte für ursprünglichen Totemglauben erbracht“. Aus diesen Totemverbänden, in welchen die Männer eine bemitleidenswerte Rolle spielten, entstanden erst durch die Ansiedlung Israels Familienverbände; denn „die feste Niederlassung erzeugt den Eigentumsbegriff. Patriarchat, Erstgeburt erlangen erst jetzt ihre wahre Bedeutung . . .“ [2]). Aus der religiösen Prostitution und dem Institut der Levitinnen (lawi'at), die Engert mit Hommel [3]) und Nielsen [4]) im alten Israel nachgewiesen haben will, aus dem in ganz Vorderasien und dem Mittelmeergebiet herrschenden Ištarkult, der seine Spuren auch in Gestalten wie Sara und Tamar hinterlassen habe, und aus allgemeinen Erwägungen schließt er auf ursprüngliches Matriarchat und Promiscuität bei den alten Israeliten sowie bei ihren Nachbarn, bis das Weib, das sich jedem hingab, auf die Tempel der Götter beschränkt wurde, wo es deren Liebling bleiben konnte, während ihre Geschlechtsgenossinnen von nun an sich trauernd der Laune und Willkür des Mannes unterwerfen mußten [5]).

Auch die Rechtsverhältnisse Israels sind nach Engert reich an Reminiszenzen an ehemaliges Matriarchat; besonders die Leviratsehe läßt sich nach seiner Ansicht gar nicht anders erklären,

---

[1]) Vgl. Kohler, Über das Mutterrecht und Vaterrecht bei malayischen Stämmen, Ausland 1893, S. 323 f.

[2]) S. 5 f.

[3]) Aufsätze und Abhandlungen, 1897, S. 30 f.

[4]) Die altarabische Mondreligion und die israelitische Überlieferung (1904) S. 192.

[5]) S. 12.

da die Wurzeln dieser Eheform hinauf in die Zeit der Gesamt- oder Stammesehe reichen, wo die Frau allen Stammesgenossen gehörte [1]). Diese Sitte der Urzeit erhalte in dem Falle, daß der Vater ohne Sohn starb, wieder Gesetzeskraft. Immerhin ist es nach Engert nicht notwendig, totemistische und gruppeneheliche Zustände zur Erklärung der Mutterrechtsreminiszenzen in Israel anzunehmen.

Solange die geschlechtsgenossenschaftliche Organisation in Israel herrschte, gab es nach Engert unter den Männern nur sehr selten Einzelpersönlichkeiten [2]); erst als man sich allmählich ansiedelte, konnte das „nicht ohne Einfluß auf die individuelle Entwicklung der Männer bleiben; das Vorbild zündete“ [3]). Mit der Aneignung eigener Weideplätze und eigener Wohnungen vollzog sich auch ein Wandel des Ehebegriffes, indem nun der Mann, nachdem er den Begriff des Privateigentums erworben hatte, auf die völlig neue Idee kam, auch ein Weib für sich allein haben zu wollen, zumal die Notwendigkeit bestand, sich billige und sichere Arbeitskräfte zu beschaffen. Die einfachste Form war, sich ein Weib zu rauben; so folgte denn auch in Israel die Form der Raubehe, von der uns aus historischer Zeit noch „sozusagen fossile Reste“ [4]) erhalten sind. Zu diesen Resten gehört das Verbot der Schwiegerehe, das nur aus der Raubehe seinen Ursprung genommen haben kann, „denn der Räuber der Tochter und Schwester ist der Feind der Eltern und Brüder“ [5]). Auch die Erzählung von dem Raube der Jungfrauen in Silo weist auf Raubehe hin. Engert muß selbst gestehen [6]), daß es nur geringe Anzeichen altisraelitischer Raubehe gebe. Wir dürften aber, wie er meint, aus diesen Andeutungen um so sicherer Schlüsse ziehen, als wir die Raubehe ursprünglich „universal durch alle Zeiten über den ganzen Erdkreis verbreitet fänden“ [7]). Ja die Raubehe war nach Eggert ein notwendiger Baustein für den Aufbau und Ausbau der Menschheitsentwicklung: „Mächtig gefördert durch den geschlechtlichen Trieb hat diese Form der ehelichen Verbindung Mannesmut gehoben und selbstbewußte Manneskraft erzeugt und gemehrt, da doch List und Schlauheit, Kraft und Gewandtheit alles galten. Ebendeswegen war sie aber auch der Entfaltung des Vaterrechtes günstig, schuf also die patriarchale Familienform“ [8]).

---

[1]) S. 15. [2]) S. 17. [3]) S. 18. [4]) S. 18. [5]) S. 18. [6]) S. 20.
[7]) Zitat aus Wilutzky, Vorgeschichte des Rechts I, 160, bei Engert S. 20. [8]) S. 20.

Diese Theorien haben in den Urkunden Israels keinen genügenden Anhalt; vielmehr lassen sich die ihnen zugrunde liegenden Tatsachen auf andere Art ebensogut oder noch besser erklären.

Aus der Raubehe oder neben dieser entwickelt sich nach dieser Theorie endlich die Kaufehe, die Engert folgendermaßen charakterisiert[1]: „Als ein Stück seiner Habe erwarb er sie (das Weib), wie er Vieh für seine Hürde sich kaufte.“ Mit der Kaufehe haben wir endlich den Boden der geschichtlichen Wirklichkeit erreicht.

Wie wenig Sicherheit die evolutionistischen Anschauungen über die kulturgeschichtliche und religiöse Entwicklung der Menschheit haben, zeigt das schon erwähnte Buch Rich. Hillebrands „Recht und Sitte auf den primitiveren wirtschaftlichen Kulturstufen,“ in welchem er den Nachweis unternimmt[2], daß der Entwicklungsgang der Eheschließungsform gerade der umgekehrte von dem ist, welchen die Theorie bis jetzt angenommen hat. Erst wenn ein Kaufpreis für das Weib begehrt wurde — und das geschah erst als Vermögensinteressen vorhanden waren, der friedliche Erwerb einer Frau also mit Kosten verknüpft war — blieb dem minder Begüterten nichts übrig, als ehelos zu bleiben oder zum Raube seine Zuflucht zu nehmen. Auch das Erdienen der Frau ist nur ein Notbehelf für den, der zu arm ist, den Kaufpreis aufzubringen.

Zu der Stammes- oder Gruppenehe (Mutterrecht), aus welcher nach der weit verbreiteten Meinung die Einzelehe sich entwickelt hat[3], sagt Hillebrand, sie sei „nicht von den Tatsachen abstrahiert, sondern nur der vorgefaßten und ganz unbegründeten Meinung entsprungen, als ob das, was unsern heutigen ethischen Begriffen oder Forderungen am fernsten liege, immer auch das älteste oder ursprünglichste Stadium gewesen sein müsse“[4]. In Wirklichkeit begegnen wir bei Völkern primitiver Kulturstufen wohl niemals und nirgends einem Zustande der allgemeinen Frauengemeinschaft. Ursprünglich hat jeder Mann seine Frau für sich und teilt sie mit keinem andern, wie das ja psychologisch selbstverständlich ist. Natürlich konnten auch hier weitgehende Entartungserscheinungen eintreten[5].

---

[1]) S. 21. [2]) S. 5 ff.

[3]) z. B. Kohler: Studien über Frauenraub und Frauenkauf in „Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft“ V (1884) S. 336; VI (1886) S. 333; zitiert nach Hillebrand S. 9. [4]) S. 9.

[5]) Übereinstimmend berichten die Ethnologen von der ehelichen Eifersucht der Männer. Ich führe einige Beispiele nach Hillebrand S. 9—11

Freilich, als die Frau teuer gekauft werden mußte, konnte es unter Umständen als Luxus erscheinen, eine solche allein zu besitzen. Polyandrie unter Brüdern oder Verwandten findet sich daher immer erst auf entwickelteren Kulturstufen, besonders auf der Stufe des Ackerbaues. Weil die Brüder jeder für sich zu arm sind, eine Frau zu kaufen und zu ernähren, müssen sie entweder ehelos bleiben, wie das vielfach geschah, oder sich zusammen eine Frau halten [1]). Besonders bei Polygamie der Reichen, wenn es als Luxus und Erfordernis des Standes galt, eine möglichst große Zahl von Frauen zu haben, wurden die Preise für den Unbemittelten oft unerschwinglich.

Aus dem Exkurse über das Matriarchat, das ja als Voraussetzung der Totemverbände mit dieser Religionsform eng zusammenhängt, ersehen wir, wie wenig allgemeine entwicklungsgeschichtliche Theorien den tatsächlichen historischen Verhältnissen entsprechen, und gewinnen dadurch ein günstiges Präjudiz dafür, daß dies auf dem Gebiete der Religionsgeschichte nicht anders sein wird.

---

an: Bailey, Trans. Ethn. Soc. London, Vol. II N. S. (1863) über die Weddas auf Ceylon: „With the very smallest cause, the men are exceedingly jealous of their most unattractive wives, and are very careful to keep them apart from their companions.“ Grey, Journ. of two exped. of discov. in Northwest and Western Australia, vol. II, 242 über die Australier: „A stern and vigilant jealousy is commonly felt by every married man. The crime of adultry is punished severely often with death.“

Martius, Ethnographie Amerikas (1867) S. 121 über die Eingeborenen Brasiliens: „Gemeinschaft der Weiber ist ebensowohl als Polyandrie dem gesamten geistigen und leiblichen Zustande der Indianer zuwider. Ich habe hiervon nirgends eine Spur gefunden.“ Fintsch, Samoafahrten (Leipzig 1888) S. 107 über die Bewohner der Nordostküste von Neu-Guinea: „Die Leute führen einen sehr moralischen Lebenswandel, wie ich das bei allen von der Zivilisation noch unberührten Eingeborenen gefunden habe. Dabei herrscht eine Dezenz, die vielen Kulturmenschen zum Muster dienen könnte.“ Promiscuität als ursprüngliche Eheform ist darum schon von Darwin, Descent of man (1858) II S. 395 mit Recht abgelehnt worden: „From what we know of the jealousy of all male quadrupeds, with special weapons for battling with their rivals promiscuous intercourse is utterly unlikely to prevail in a state of nature. Therefore looking far enough back in the stream of time, and judging from the social habits of man as he now exists, the most probable view is that he aboriginally lived in small communities, each with a single wife, or, if powerful, with several, whom he jealousy guarded, against all other men.“

[1]) Hillebrand S. 11 ff

Erster Teil.

Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes.

A. Die Herkunft des Volkes Israel und seine Einwanderung in Kanaan im Lichte der altorientalischen Geschichte.

Das Einbeziehen des Alten Testaments in die allgemeine Religionswissenschaft und die Anwendung der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung auf dasselbe, hat wie gezeigt worden ist, unleugbar eine befruchtende Wirkung auf die alttestamentlichen Studien ausgeübt. Fieberhaft wird von allen Seiten gearbeitet, Probleme, die früher nur geahnt wurden, sind scharf erfaßt und ans Licht gestellt worden. Es muß anerkannt werden, daß durch die geschichtliche Betrachtungsweise das menschliche Moment in der Entwicklung der israelitischen Religion mit großer Klarheit herausgearbeitet worden ist. Je mehr dies geschieht, desto eher wird aber auch erkannt werden, daß das übernatürliche Moment Israel zu dem machte, was es der Welt geworden ist, und daß ohne dasselbe die Entwicklung Israels nicht begriffen werden kann. Noch glaubt man allerdings mit Hilfe evolutionistischer Theorien und deren Dogmatisierung das Problem lösen zu können. Die Schule, die auf diesem Standpunkt beharrt, ist aber nicht imstande, Israels Eigenart zu würdigen; sie steht bei diesem Volke vor einem Rätsel; und indem sie Israel in das allgemeine Schema zwingt, muß sie doch anerkennen, daß hier die Entwicklung einen ganz andern Verlauf nimmt, als man nach diesem Schema erwarten sollte. Schon naht zudem das Verhängnis in den Ergebnissen der rührig betriebenen Ausgrabungen in Babylonien, Palästina und Ägypten, die Jahr für Jahr neue Schätze dem Erdboden entreißen und uns einen Blick in die historische Wirklichkeit tun lassen, welche die Axt an die Wurzel einer falschen Entwicklungstheorie zu legen droht. Wir belauschen gleichsam

die alte Welt in der Arbeit, sehen die Schreiber in den Kanzleien sitzen und eilfertig die Griffel über den nassen Ton führen, um die Korrespondenzen des auswärtigen Amtes an die Vasallenfürsten zu erledigen, sehen Boten von der Hettiterhauptstadt nach Babylon, von Babylon solche nach Tel Amarna eilen, wichtige kulturelle Beziehungen sich knüpfen. Und seltsam, wie in Griechenland, Kleinasien und auf Kreta, so erweist sich auch hier alles als kultivierter, gebildeter und besser, als man nach der Annahme der Wissenschaft ahnen konnte. Überall wo der Spaten ansetzt, müssen wir eine Revision früherer Urteile eintreten lassen. Stadtfürsten Kanaans sehen wir geschäftliche Notizen und Privatbriefe in babylonischer Schrift und Sprache schreiben, in den Einöden Kleinasiens finden wir auf dem Boden der ehemaligen Hettiterhauptstadt, im heutigen Boghaz-köi, ein ganzes Staatsarchiv in Keilschrift, kurz, die Ergebnisse der Ausgrabungen werfen ein neues Licht auf die allgemeine Kulturentwicklung der alten Welt.

Aber auch die Religion ist nicht zu kurz gekommen. Neben dem Polytheismus finden wir hohe religiöse Spekulation und Anzeichen tiefer Frömmigkeit, sehen aber dabei die Massen des Volkes in beschämender Geisterfurcht, Aberglauben und Sittenlosigkeit verstrickt. Besonders haben wir durch die Ausgrabungen in Palästina die fremden Einflüsse auf dieses Land und die Eigenart der kanaanitischen Religion besser kennen gelernt [1]. Mit der Ausdehnung der Grenzen unserer Erkenntnis hebt sich mächtig die Zuversicht zu den biblischen Überlieferungen, weil die Fundamente sich allen Zweifeln zum Trotz als fest erweisen. Immer klarer zeigt sich die außerordentliche Überlegenheit der biblischen Religion, immer schärfer stellt die Geschichte selbst die Frage nach dem Ursprunge dieser Religion. „Nur die Anschauung von einem außerordentlichen Ursprunge der Religion Israels wird ihrer eigenen Außerordentlichkeit gerecht", schrieb kürzlich E. König [2]. Noch

[1]) Zu den Ausgrabungen im allgemeinen vgl. das Schriftchen von R. Kittel, Die orientalischen Ausgrabungen und die ältere biblische Geschichte [2], Leipzig 1908, das einen ausgezeichneten Überblick gibt. Für Palästina faßt Ernst Sellin, Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels, Leipzig 1906, die Ergebnisse zusammen; ebenso Hugo Greßmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament, Tübingen 1908.

[2]) Moderne Anschauungen über den Ursprung der israelitischen Religion in Vorträgen vor Lehrern und Lehrerinnen erörtert. Pädagogisches Magazin, 285. Heft, S. 63, Langensalza 1906.

sind aber zahlreiche Vertreter der alttestamentlichen Forschung weit von dieser Erkenntnis entfernt.

Die religiöse Entwicklung Israels wird bestimmt durch drei Faktoren: in erster Linie durch die ihm eigentümliche Jahwereligion, durch die äußeren Schicksale des Volkes als einer politischen Gemeinschaft, endlich durch die Einflüsse des orientalischen Kulturkreises. Heute wird der bestimmende Charakter der Jahwereligion für die religiöse Entwicklung Israels vielfach geleugnet. Man sagt, die Jahwereligion sei nicht Trägerin, sondern Produkt der Entwicklung, das die sterbende Nation dem Judentum als köstlichstes Erbe hinterließ. Zwar von Anfang an vorhanden, unterscheide sich der Jahwismus nicht wesentlich von den Religionen der Nachbarvölker Israels. Der größte Nachdruck wird aber auf die politischen Schicksale des Volkes gelegt, in welchen die Ursache eines höheren Aufschwunges der Jahwereligion zum ethischen Monotheismus erblickt wird. Die Einflüsse des Kulturkreises zeigten sich besonders nach der Ansiedlung und bildeten später den Faktor, im Gegensatz zu welchem sich die prophetische Religion durchsetzte.

Aber in Israel bedeutet Religion Leben wie in keinem Volke sonst. Religion und geschichtliche Entwicklung sind aufs engste miteinander verknüpft, ja die Geschichte Israels beginnt da, wo seine Religion beginnt. Wir müssen daher zunächst einen Blick auf die Anfänge des Volkes werfen, um eine Betrachtung der Anfänge der religiösen Entwicklung nach der evolutionistischen Auffassung daran zu schließen. Was die gegenwärtig herrschende Meinung von der Entwicklung Israels charakterisiert, ist folgendes. Man betont den Beduinencharakter und den kulturellen Tiefstand des in Kanaan einwandernden Volkes und setzt dabei ein für Beduinen ganz singuläres Interesse an religiösen Fragen voraus, trotzdem die Religion dieser Beduinen über die solchen Menschen eigentümliche niedere Auffassung nicht hinausgekommen sein soll. Dann sehen wir weiter, wie diese seltsamen Beduinen, diese ausgehungerten Wüstensöhne, sich nur allmählich — das wird ganz besonders betont — ansiedeln und trotzdem nicht nur imstande sind, einen großen Teil des Landes den Kanaanitern mit Waffengewalt zu entreißen, sondern sogar den höchst gefährlichen Ansturm eines rassefremden Volkes, der Philister, von Palästina abzuwehren und dieses Land der semitischen Kultur zu erhalten. Obwohl diese Beduinen in erstaunlich kurzer Zeit eine nationale Blüte und eine gewisse Vorherrschaft in Syrien erlangten,

befand sich ihre Religion, wie man meint, auf einer sehr tiefen Stufe, trotz des Interesses, das sie schon als Beduinen an religiösen Fragen nahmen und trotz ihrer im ganzen Orient einzig dastehenden Literatur, die damals schon erblühte. Endlich, als die Nation unaufhaltsam zu Grunde ging, da „entwickelte sich" die höchste Religionsform, der ethische Monotheismus.

Im Zentrum der alttestamentlichen Religion stand nach dem einhelligen Zeugnis aller Urkunden der Gedanke eines nach dem Vorbilde menschlicher Rechtsgebräuche geschlossenen Bundes zwischen Jahwe und seinem Volke, so daß ein quasirechtliches Verhältnis zwischen beiden Kontrahenten bestand, wonach Israel einen rechtlichen Anspruch auf die Hilfe des Bundesgottes und dieser einen Anspruch auf ausschließliche Verehrung und eine seinem Wesen entsprechende Lebensführung von seiten des Bundesvolkes hatte. Die einhellige Tradition läßt dieses Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volke in dem Zeitpunkte eingegangen werden, wo Israel ein Volk wurde und seine nationale Religion erhielt, bei seinem Auszuge aus Ägypten. Diese Auffassung widerstreitet durchaus nicht der Möglichkeit einer geschichtlichen Entwicklung. Auch die Bundesidee mußte sich, wenn einmal vorhanden, entwickeln; und sie war außerordentlich entwicklungsfähig. Diese Entwicklung wird auf dem Wege der Aufnahme aller unter der beginnenden kulturellen Entfaltung erstehenden Lebens- und Staatsformen des Volkes und einer Vertiefung des Gedankens nicht an sich, sondern in der Auffassung des Subjekts vor sich gegangen sein.

Am Sinai in einer großartigen Theophanie ist dieser Bund wie ein weltgeschichtlicher Akt im Beisein des ganzen Volkes geschlossen worden. Jedoch, was Giesebrecht im Jahre 1900 konstatierte: „Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes . . . gilt bei den bekanntesten und tüchtigsten unserer Forscher fast durchweg als aufgegeben" [1]), muß man auch heute noch sagen. Eine von dem traditionellen Bilde völlig verschiedene Auffassung von den Anfängen des israelitischen Volkes und seiner Religion hat Platz gegriffen.

Danach gehörte Israel zu den Beduinen, die in der Wüste südlich und östlich Palästinas hausten, zu den Hirtenstämmen, die

[1]) Friedr. Giesebrecht, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes untersucht, Königsberg 1900, S. 1.

immer gierig sind auf das Kulturland und sich in seinen Besitz zu setzen suchen. Alle ansässigen semitischen Völker faßt man ja als Ablagerungen der arabischen Wüstenstämme auf. Die echten Beduinen sind stolz auf ihre Bewegungsfreiheit und verachten den an seine Scholle gefesselten Bauer. Und doch können sie den Lockungen der Kultur auf die Dauer nicht widerstehen und bemächtigen sich bei günstiger Gelegenheit des anbaufähigen Landes [1]).

Während in Kleinasien am Anfange des zweiten Jahrtausends v. Chr. die große hettitisch-alarodische Völkerwelle eingebrochen war und sich allmählich gegen Syrien und die Euphratländer vorgeschoben hatte, drängten von der Wüste her die Aramäer gegen Mesopotanien und Syrien, wo sie mit den Hettitern zusammenstießen, die im heutigen Boghaz-köi, östlich von Angora, ihre Hauptstadt hatten [2]). Schon in sehr früher Zeit muß Nordsyrien eine aramäische Bevölkerung gehabt haben, denn wir treffen hier um 1300 schon Salmanassar I. im Kampfe gegen die Ḫatti und Aḫlamê (die Aramäer). Im Alten Testament werden sogar die Vorfahren der Israeliten als Aramäer bezeichnet. Abraham wandert selbst aus Ur und Ḫaran am Euphrat nach Palästina; er läßt für Isaak eine Tochter Bethuels aus Aram Naharaim, d. h. von den Ufern des Euphrat, aus Ḫaran, der Heimat Nachors, als Frau holen (Gen. 24). Jakob flieht in diese Gegenden (Gen. 27, 43; 28, 10; 29, 4), ja Deut. 26, 5 wird in dem liturgischen Gebet der Stammvater Israels ein „wandernder Aramäer" genannt. Guthe ist geneigt, die Hirtenstämme, aus denen das Volk Israel hervorging, mit den Aramäern in Verbindung zu bringen [3]).

Ed. Meyer, der die Südstämme Juda-Simeon-Lewi ganz von den zehn israelitischen Stämmen trennt und den Namen „Israel" nur für diese verwendet, sieht die Herleitung des Volkes aus den Euphratgegenden durch den Jahwisten nur als literarische Manipulation an, durch welche der Autor die heimatlichen Sagen mit den nach seiner Meinung heidnischen Elementen Gen. 1-11 verbinden und Israel

---

[1]) Vgl. Guthe, Geschichte des Volkes Israel, 2. Aufl. 1904, S. 15 ff. B. Stade, Die Entstehung des Volkes Israel. Akademische Rede, Gießen 1897 (dritter Abdruck 1899). H. Winckler, Geschichte Israels in Einzeldarstellungen I, 1895, 126—132. H. Winckler, Die Völker Vorderasiens, 2. Aufl., Leipzig 1903 (AO I, 1).

[2]) Leopold Messerschmidt, Die Hettiter, 1903 (AO IV, 1 [2]). Albert Šanda, Die Aramäer, 1902 (AO IV, 3). [3]) Geschichte d. V. Israel [2] S. 16 f.

mit der Völkerwelt verknüpfen wollte [1]). Wenn, wie Gen. 31, 23 berichtet wird, Jakob nach sieben Tagen in Gilead von Laban erreicht wird, so muß, wie auch Dillmann meinte, ein näherer Wohnsitz als Mesopotamien angenommen sein. Meyer verlegt die Heimat der Israeliten in die syrische Wüste zu den bne Ḳedem [2]), die in dem Vertrage zwischen Jakob und Laban durch Laban vertreten werden; dieser Vertrag auf dem Berge Gilead wäre dann nichts weiter alz eine Grenzbestimmung zwischen den aramäischen Wüstenbewohnern und denen des Kulturlandes. Immerhin hält auch Meyer daran fest, daß die Tradition der aramäischen Abstammung Israels richtig ist. In der syrischen Wüste hausten nach seiner Ansicht die Hebräer und dehnten ihre Züge bis zum „Sinaivulkan" aus [3]). Wir werden noch sehen, was das für eine Bedeutung hat. Auf einen Zusammenhang mit aramäischen Stämmen könnte noch der Umstand hinweisen, daß bei diesen der Jahwename nicht unbekannt gewesen ist, wie der Doppelname des Königs Ilubi'di = Jaubi'di von Ḥamât zur Zeit Sargons und des Königs Azrijâu von Ja'udi [4]) in Nordsyrien zur Zeit Tiglatpilesers III. beweist [5]). H. Winckler allerdings möchte die Israeliten mit der zweiten großen Wanderung der Semiten zusammenbringen, welche man nach den Völkern, die wir zuerst von ihr kennen gelernt haben, die kanaanäische nennt. Diese Völkerwelle hat um 2500 v. Chr. Babylonien eine neue Bevölkerungsschicht gegeben, der auch die erste babylonische Dynastie angehört und die an den westsemitischen Eigennamen und Göttern kenntlich ist. Sie mag weiterhin die Phönizier, Kanaanäer und Hyksos, schließlich auch die aus den Amarnabriefen bekannten Beduinen nach Syrien und Ägypten gebracht haben. Die einzelnen Wanderungen lassen sich naturgemäß nicht streng voneinander trennen und sind zunächst nur logische Abgrenzungen.

Während Syrien mit Palästina in altbabylonischer Zeit und auch noch zur Zeit der ersten babylonischen Dynastie [6]) unter

[1]) Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Alttestamentliche Untersuchungen; mit Beiträgen von Bernh. Luther, Halle 1906, S. 234 f.

[2]) Die Israeliten, S. 242.

[3]) Die Israeliten, S. 247.

[4]) d. i. יארי s. H. Winckler, Altorientalische Forschungen I, 1 ff.

[5]) Vgl. KAT[3] S. 466 ff.

[6]) Nach Ungnads Berechnungen auf Grund der neuen Königslisten von King, Chronicles concerning Early Babylonian Kings, London 1907, vol. II, 97 ff., 187 ff.; I, 157 ff.; und Hilprecht, The Babylonian Expedition of the

babylonischem Einfluß gestanden zu haben scheint, blieb es sich nach der Vernichtung des babylonischen Reiches durch hettitisch-alarodische Völker [1]) zunächst selbst überlassen. Durch seine Lage inmitten zweier Kulturstaaten, Babylonien und Ägypten, als Durchgangsland wichtiger Handelsstraßen von Afrika nach Asien und vom Innern Asiens nach dem Mittelmeer war ja Syrien und Palästina stets den Einflüssen der beiden großen Kulturen, der babylonischen und ägyptischen, offen, die hier miteinander rangen mit dem Erfolge, daß die stammverwandte semitische gegenüber der ägyptischen stets das Übergewicht hatte. Doch ist auch die Kultur der Mittelmeerländer im sogenannten mykenischen Zeitalter, die uns nach den Ausgrabungen in Kreta bald nach 2000 in überraschender Höhe entgegentritt, nach ihrem Einfluß nicht zu unterschätzen. Was Wunder, daß dieses Land, auch politisch von der größten Wichtigkeit, den Zankapfel zwischen Babylonien und Ägypten bildete, so oft beide ihren Einfluß auszudehnen imstande waren. Die Sinaihalbinsel lag ja Ägypten besonders nahe; hier hatten die Pharaonen zu allen Zeiten ihre Bergwerke am Sarbut el Chadem im Wadi Vasb und im Wadi Maghara [2]). Schon die alten Pharaonen der ersten und zweiten Dynastie scheinen ihre Macht nach Palästina hin ausgebreitet zu haben, denn wir finden sie im Kampfe mit den Asiaten [3]). Meist scheinen sich die Beziehungen im alten und mittleren Reich auf Abwehr räuberischer Beduinen beschränkt zu haben; aber nach dem Einbruch fremder Völker, die unter dem Namen Hyksos („Hirtenkönige“) bekannt sind, und die Ägypten an den Rand des Unterganges brachten, folgte ein Gegenvorstoß der Ägypter unter den Pharaonen der 18. Dynastie, die nach den Berechnungen Ed. Meyers von ca. 1580 bis ca. 1300 regierte [4]), und der folgenden 19. Dynastie, welche Syrien unterwarf

---

Univ. of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts. Vol. XX, Part 1: Mathematical, Metrological and Chronological Tablets from the Temple Library of Nippur. Philadelphia, University of Pennsylvania, 1906, S. 39—56 (vgl. ZDMG 61, 705 ff.) regierte die erste babylonische Dynastie von 2232—1933, Hammurabi demnach 2130—2088. Vgl. Thureau-Dangin ZA XXI, 176 ff.

[1]) Die Hettiter müssen das altbabylonische Reich vernichtet haben; vgl. Clay, BEa XV, Documents from the Temple Archives at Nippur, dated in the Reign of Cassite Rulers, Philadelphia 1906, S. 325 Anm. 4; ferner Bork, OLZ IX, Sp. 588 ff.

[2]) Flinders Petrie, Researches in Sinai, London 1906.

[3]) W. M. Müller, Die alten Ägypter als Krieger und Eroberer in Asien (AO V, 1).

[4]) Ed. Meyer, Ägyptische Chronologie, S. 68.

und trotz gelegentlicher Unterbrechungen immer wieder behauptete. Besonders war es Thutmosis III. (1501—1447), der in mindestens 14 Feldzügen bis über den Euphrat vordrang und seinen Anspruch gegen die zur hettitischen Völkergruppe gehörigen Mitanni behauptete. Seitdem gehörte Syrien und Palästina bis über den Orontes hinaus zum ägyptischen Reiche. Unter Amenophis III. (ca. 1415 bis 1380) drangen die eigentlichen Hettiter scharf gegen Syrien vor. Immer bestand noch zum Scheine die ägyptische Herrschaft. Aber man war in Ägypten froh, wenn der Tribut gezahlt wurde und ließ im übrigen den Vasallen große Freiheit. Unter der Herrschaft Amenophis' IV., des Ketzerkönigs, vollends (ca. 1380 bis 1361) fielen die Vasallen infolge der inneren Wirren Ägyptens einer nach dem andern ab. In jene interessante Zeit führen uns die im Jahre 1888 in Ägypten in El-Amarna auf dem Boden der ehemaligen Hauptstadt Amenophis' IV. entdeckten Briefe, welche einen Teil des Staatsarchivs dieses Königs umfassen. Es sind besonders Briefe befreundeter Fürsten und in reicher Zahl Schreiben der Vasallen des Großkönigs an den ägyptischen Hof [1]), die uns einen genauen Einblick in die damaligen Verhältnisse Palästinas und ganz Vorderasiens gewähren [2]). Sie werden aufs glücklichste ergänzt durch die in Boghaz-köi, der alten Hauptstadt des Hettiterreiches, durch Hugo Winckler gefundenen Tontafeln. Wir können die Bedeutung der dort ans Licht gekommenen Urkunden bisher nur ahnen; aber was uns Winckler bereits daraus mitgeteilt hat, berechtigt zu den höchsten Hoffnungen [3]). In der Zeit der Schwäche Ägyptens unter Amenophis IV. nun finden wir Syrien und Palästina durch Hirtenstämme der syrischen Wüste

[1]) Vgl. W. M. Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893, S. 275 ff. H. Winckler, Die Thontafeln von Tell-el-Amarna. KB V, Berlin 1896. H. Winckler, Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter, Leipzig 1903. Ed. Meyer, Glossen zu den Thontafeln von Tell-el-Amarna. Aus „Aegyptiaca", Festschrift für Georg Ebers zum 1. März 1897, S. 62 ff. Zur allgemeinen Orientierung: C. Niebuhr, Die Amarna-Zeit. Ägypten und Vorderasien um 1400 v. Chr. nach dem Thontafelfunde von El-Amarna, Leipzig 1903 (AO I, 2 [2]). Die neueste Bearbeitung der Briefe ist die von J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln, Leipzig 1907 f. (VAB II).

[2]) Für Palästina vgl. besonders H. Zimmern, Palästina um das Jahr 1400 v. Chr. nach neuen Quellen in ZDPV XIII (1890) 133—147.

[3]) Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft, Dezember 1907, Nr. 35, Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-köi im Sommer 1907.

bedrängt. Im Bunde mit einem Teile der Kleinfürsten des Landes sind diese Stämme im Begriff, das ganze Gebiet des Großkönigs zu überschwemmen. Palästina erscheint in den Briefen der Vasallen an den ägyptischen Hof in voller Auflösung begriffen; die dringenden Hilferufe, die gegenseitigen Verdächtigungen der Vasallen und ihre Ergebenheitsergüsse an den Pharao beweisen genug. Ägypten war zu schwach, um eingreifen zu können. Besonders kann man zwei Gruppen der Eindringlinge unterscheiden, eine in Syrien, welche sogar Damaskus und Ḳadeš am Orontes bedrängte, und eine in Südpalästina in der Gegend von Jerusalem [1]). Sie werden allgemein durch das Ideogramm (Sa.)Gaz bezeichnet, welches ḫabbatu („Räuber“, vgl. ägyptisch Šasu „Beduine“) gelesen wird. Diese Sa. Gaz werden nun, wie es scheint, einige Male Sutû genannt, also als Nomaden der syrischen Steppe bezeichnet, denn als solche sind uns die Sutû aus den babylonischen und assyrischen Inschriften bekannt [2]), während Abdi-ḫiba von Jerusalem, ein vom Pharao selbst eingesetzter Fürst, die in sein Gebiet einbrechenden Sa. Gaz als Ḫa-bi-ri kennzeichnet.

Schon Zimmern hatte im Jahre 1890 [3]) die Ḫa-bi-ri mit den עברים, den Hebräern, identifiziert. Lautlich stehen der Gleichsetzung der beiden Worte keine Schwierigkeiten entgegen. Dagegen war es höchst unsicher, ob man, wie Winckler behauptete, das Ideogramm amêl Sa. Gaz immer Ḫa-bi-ri zu lesen hätte. Die Funde in Boghaz-köi rechtfertigen durch neue Texte nach Winckler dessen Ansicht vollkommen [4]). Heutzutage ist man geneigt, in den Ḫa-bi-ri die Hebräer zu sehen. Man glaubt unter

[1]) Vgl. Karl Miketta, Der Pharao des Auszuges. Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15, Freiburg i. Br. 1903 (Bibl. Studien VIII, 2), S. 79 ff.

[2]) Vgl. den interessanten Brief CT II, 19 (Bu 91—5—9, 290), übersetzt bei M. W. Montgomery, Briefe aus der Zeit des babyl. Königs Ḫammurabi, Berliner Diss. 1901, Nr. II, wo ein Mann von den Sutû in Gefangenschaft gehalten wird und seinen Herrn um Hilfe bittet. Dort heißt es: [33] be-li at-ta šamna a-na e-bi-ir-ta tu-ša-bi-la-an-ni [34] su-tu-u u-ša-am-ḫi-ru-ni-in-ni „Du, mein Herr, ließest mich Öl nach dem jenseitigen Ufer bringen, aber die Sutû traten mir entgegen, und ich ward festgenommen“. Es handelt sich um den Euphrat.

[3]) ZDPV XIII, 137. Vgl. Kölnische Zeitung vom 1. Okt. 1890, Die ältesten Schriftstücke aus Jerusalem.

[4]) Vgl. zu dieser Frage KAT[3] S. 196 f.; J. A. Knudtzon, Die El-Armarna-Tafeln, Heft 1, S. 45 ff.

diesem Namen die Wüstenstämme allgemein zuzammengefaßt; die Israeliten dagegen sind nur ein Teil von ihnen, genau so wie die Ammoniter, Moabiter und Edomiter. Man deutet dann den Namen Ḫa-bi-ri = עִבְרִים als die Wüstenstämme jenseits des Jordan, oder leitet ihn von עָבַר „die Wüste durchziehen" ab als „Wüstenbewohner". Andere sehen in den Ḫa-bi-ri von Jerusalem nichts anderes als die einwandernden Israeliten, so Ed. Meyer, Miketta, Steuernagel u. a. Das ist meines Erachtens ausgeschlossen; die Situation in den Amarnabriefen ist eine andere als die in den biblischen Urkunden bei der Einwanderung der Israeliten vorausgesetzte. Stade sagt daher mit Recht: „Die Chabiruleute sind weder die Israelbeduinen noch etwaige Vorläufer derselben, Ostjordanier im weiteren Sinne. Die Tell-el-Amarnabriefe führen uns in die Zeit vor der Einwanderung Israels ins Westjordanland" [1]). Die Bedeutung dieser Briefe liegt vor allem darin, daß sie uns mit den kulturellen und politischen Verhältnissen Palästinas bekannt machen und uns ein Bild von den Völkerschiebungen im alten Orient geben.

Neue Nachrichten in dieser Hinsicht erhalten wir durch die Resultate der Ausgrabungen in der alten Hettiterhauptstadt, bei welchen auch ein Brief des durch seinen Vertrag mit Ramses II. bekannten Hettiterkönigs Hattusil an den Babylonierkönig Kašman-ḫarbe I., Sohn des Katašman-turgu, den wir als Gegner Salmanassars I. von Assyrien kennen, ans Licht gekommen ist. In diesem 160 Langzeilen umfassenden Schreiben, welches die Regelung der Thronfolge in Babylonien behandelt, erhalten wir wichtige Nachrichten über die Bevölkerung der Grenzgebiete der syrischen Wüste [2]). Hattusil hatte wegen der Bedrohung der Wege durch die Beduinen angeblich keine Gesandtschaft nach Babylon schicken können, und der Babylonier verhandelt seinerseits wegen auf Ḫattigebiet ermordeter Karawanenunternehmer, die nach dem nördlichen Phönizien unterwegs waren. Der Babylonierkönig hatte sich weiter beklagt wegen wiederholter Belästigungen seines Landes durch Banti-šinni, einen Vasallen Hattusils, den dieser zur Verantwortung ziehen sollte. Dieser Banti-šinni ist ein Nachfolger des aus den Amarnabriefen berüchtigten Aziri, Fürsten von Amurru, also ein Amoriter. Zu dieser in das Kulturland eindringenden Bevölkerungs-

---

[1]) Die Entstehung des Volkes Israel, dritter Abdruck, 1899, S. 17.

[2]) Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft Nr. 35, S. 22 ff.

schicht gehören nach Winckler auch die Ḫabiri. Der Amoriter erscheint hier als Herr der großen syrischen Wüste und wird seinen Nachbarn lästig durch Ausplünderung der Karawanen. Aus der Zeit Subbilulimas, des Begründers der Ḫattidynastie, ist ferner ein interessanter Vertrag mit Mattiuazi, dem Sohne Tušrattas von Mitanni, gefunden worden. In dem erzählenden Teile gibt dieser Vertrag ein Bild von den Völkerbewegungen jener Gegenden. Wir erfahren von einem Volke, das sein altes Gebiet verläßt und auszieht, um sich in fremdem Lande unter einem weniger anspruchsvollen Herrn neue Wohnsitze zu suchen, in denen es sich freier entwickeln konnte.

Die Einwanderung des Volkes Israel können wir nur als Glied in der Kette großer Völkerwanderungen begreifen. Das Alte Testament läßt dieselbe von Ägypten aus geschehen, und nach den Ergebnissen der Ausgrabungen haben wir keine Veranlassung, an der Möglichkeit einer solchen Wanderung zu zweifeln. Zunächst hielten die ersten Pharaonen der 19. Dynastie, Sethos I. und sein Sohn Ramses II. (nach Meyer 1300—1234), ihre Herrschaft über das südliche und mittlere Syrien noch aufrecht. Ramses II. schloß vielleicht schon unter dem Eindruck einer beiden Reichen drohenden Gefahr des Einbruchs fremder Völker mit dem Hettiterkönige Hattusil den bekannten Vertrag, der die gegenseitigen Interessensphären in Syrien abgrenzte [1]). Schon kurz nach seinem Tode ging das große Hettiterreich unter dem Ansturm eranischer Völker, die wahrscheinlich vom Kaspischen Meere aus einen Vorstoß nach Kleinasien und Thrakien gemacht hatten, zu Grunde. Während gegen Syrien von Osten her die Aramäer vordrängten und das ganze Land eroberten, erscheinen an den Küsten des Mittelmeeres die Seevölker von den Inseln des Meeres. Ganz Osteuropa muß damals in Bewegung gewesen sein; Griechenland und Kleinasien bekam eine neue Bevölkerung, uralte Kulturen wurden vernichtet und auf ihren Spuren der Keim zu neuen gelegt. Im weiteren Verlaufe dieser Wanderung gelangten auch die Philister in ihre späteren Wohnsitze. Unter Merneptaḫ, dem Sohne Ramses II., war das ägyptische Reich in großer Gefahr. Ein Angriff der Libyer und Seevölker mußte von den Grenzen des Reiches zurückgewiesen werden. Gleichzeitig scheinen sich die Nubier und die syrischen Vasallen erhoben zu haben. In die für Ägypten so

---

[1]) Vgl. Leop. **Messerschmidt**, Die Hettiter, S. 6 ff. (AO IV, 1 [2]).

gefahrvolle Zeit Merneptahs verlegt man daher zumeist den Auszug des Volkes Israel [1]). Seit jener Zeit hört überhaupt Ägyptens Macht in Asien auf; ja nach dem Tode Ramses' III. trat ein schneller Verfall des ägyptischen Reiches ein, von dem es sich nur sehr spät erholte. Da das Ḫattireich durch die Umwälzungen darniederlag, Babylonien und Assyrien noch gegeneinander um die Vormacht in den Euphratländern kämpften, war Syrien und Palästina der eigenen Entwicklung überlassen. Zwar dringt Tiglatpileser I. um 1100 in bedrohlicher Weise gegen den Westen vor und läßt sich nach Besiegung eines Ḫattikönigs . . . tešub [2]) von Ägypten als Rechtsnachfolger der ägyptischen Ansprüche in Syrien und Palästina einsetzen; aber die assyrische Macht sank nach seinem Tode schnell. So hatte die Mittelmeerküste Ruhe vor der rauhen Hand der großen Weltmächte; ein individuelles Leben und eine eigentümliche Kultur konnte erblühen; damals entstanden denn auch in Syrien zahlreiche Aramäerreiche, am Rande der Wüste Staaten von Halbnomaden und Viehzüchtern und schließlich auch das Reich Israel. Sobald die Weltmächte dazu übergingen, ihre Ansprüche auf die Mittelmeerküste zu realisieren — und es kam zunächst nur Assyrien in Betracht —, hatte für diese kleinen Staatengebilde das letzte Stündlein geschlagen.

Da Israel in Palästina sich mit großer Schnelligkeit zu einem wichtigen Kulturstaate entwickelte, die Einwanderung aber doch nach der Entwicklungstheorie ganz allmählich vor sich gegangen sein soll, zumal der Kulturzustand dieser ausgehungerten Beduinenhorden ein ganz primitiver gewesen sein müsse, ist man geneigt, die Einwanderung Israels in viel frühere Zeit zu setzen. Vielfach sieht man daher in den Ḫabiri der Amarnatafeln die Israeliten. Miketta ist aus chronologischen Gründen zu einem ähnlichen Resultate gekommen [3]). Er hält Thutmoses III. und seine Vorgänger für die Pharaonen der Unterdrückung und Amenophis II. für den des Auszuges [4]). Ich vermag jedoch die chronologischen Gründe nicht für durchschlagend zu halten. Sachlich scheinen mir die Verhält-

[1]) Eine gute Zusammenstellung bietet Wilh. Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente, 4. Aufl., Straßburg 1904. G. Abott, Israel in Egypt, London 1907.

[2]) Der Name ist in der Originalurkunde z. T. abgebrochen.

[3]) Karl Miketta, Der Pharao des Auszuges, Freiburg i. Br. 1903.

[4]) L. c. S. 23, 32.

nisse entschieden für die Zeit Merneptahs zu sprechen. Die Berufung auf die Liste Thutmoses III. auf den Wänden des Tempels zu Karnak, in welcher unter mehr als hundert besiegten Städten Palästinas und Syriens die beiden Namen Ikb'iaʿr und Išpar vorkommen, von denen der erste wohl sicher יעקב אל Jaqob-el, der zweite höchst unsicher יוסף אל gelesen wird [1]), bietet kein Argument dagegen, seitdem wir wissen, daß Namen wie Jaʿkub-ilu, Jaʿkubu, Jamlik-ilu in Babylonien zur Zeit der ersten babylonischen Dynastie als Personennamen nicht selten waren [2]). Auch die Erwähnung eines Stammes Asaru (Asru) in dem Berichte über einen Kriegszug Sethos I., des zweiten Pharaonen der 19. Dynastie, nach Palästina ist nicht von entscheidender Bedeutung. Wenn auch M. Müller, Miketta [3]) u. a. in diesem Namen mit absoluter Sicherheit den Stamm Ašer erkennen wollen, so vermag ich mich dieser Sicherheit nicht anzuschließen. Aber selbst wenn der Name des späteren israelitischen Stammes sicher erwähnt wäre, würde über einen Aufenthalt des Stammes selbst noch nichts entschieden sein, da ja manche Stämme zum Teil später nach den Landschaften benannt wurden, in denen sie wohnten, also lokale Namen trugen, z. B. der Stamm Gad, der nach der Landschaft auch Gilead genannt wurde.

Im Winter 1896 fand Flinders Petrie bei Ausgrabungen in der thebanischen Totenstadt im Grabtempel des Merneptah aus dessen fünften Regierungsjahre eine Gedenktafel aus schwarzem Granit, auf welcher sich ein Hymnus befindet, der die Siege des Königs über seine Feinde feiert [4]). Der Fund dieser Merneptahstele erregte in Europa großes Aufsehen, weil auf ihr zum ersten Male das Volk Israel in einer ägyptischen Inschrift erwähnt war [5]).

[1]) W. M. Müller, Die Palästinastele Thutmosis III. Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft XII, 1 (1907). Vgl. Miketta, l. c. S. 55 ff. Max Müller, Asien und Europa im Lichte der altägypt. Denkmäler S. 157 ff.

[2]) Hommel, Die altisraelitische Überlieferung, S. 95, 111, 203. Nikel, Genesis und Keilschriftforschung S. 211 f. H. Ranke, Early Babylonian Personal Names from the published tablets of the so-called Hammurabi Dynasty (BE d III), Philadelphia 1905.

[3]) M. Müller, Asien und Europa, 237.

[4]) Abgebildet bei W. Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten, S. 4.

[5]) Spiegelberg, Die erste Erwähnung Israels in einem ägyptischen Texte in Sitzungsberichte der Königl. Preuß. Ak. d. Wissensch. 1896, 593 ff. G. Steindorff, ZATW XVI (1896) S. 330—333. Ägyptische Zeitschrift XXXIV, S. 1 ff. W. Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels S. 38 f.

Der Hymnus lautet:

„Die Fürsten liegen zu Boden, indem sie „Heil“ (שלום!) rufen,
Niemand unter den Fremdvölkern erhebt sein Haupt.
Verwüstet ist Libyen,
Cheta ist ruhig,
Das Kanaan ist gefangen mit allem Schlechten,
Fortgeführt ist Askalon,
Überwältigt ist Gezer
Y-nu-´m ist vernichtet
Y-si-r-'l ist ein . . . (fkt) ohne Frucht [1])
Charu ist eine Witwe Ägyptens,
Alle Länder insgesamt sind in Frieden,
Jeder, der umherschweifte, ist durch den König Merneptaḥ . . .
gezüchtigt worden.“

Es sind, wie Ed. Meyer sagt [2]), wesentlich Phrasen, die wir hier lesen. Die Lesung der Zeichen Y-si-r-'l und ihre Deutung mit ישראל ist völlig sicher. Während alle andern hier genannten Orte mit dem Ideogramm des Fremdvolkes und des Länderdeterminativs geschrieben sind, sehen wir bei Israel hinter dem Zeichen des Fremdvolkes einen Mann und eine Frau mit dem Pluralzeichen, d. h. Israel wird hier im Gegensatz zu den Landschaften und Städten als Stamm bezeichnet. Hätte Israel schon Städte gehabt, so wären diese genannt worden. Die Tatsache, daß es hier als Stamm bezeichnet wird, verdient ganz besonders hervorgehoben zu werden. Ob dieser Stamm sich schon in Palästina aufhielt und ansässig war, ist nicht gesagt, mit keiner Silbe angedeutet. Im Gegenteil muß aus der besonderen Bezeichnung als Stamm oder Volk geschlossen werden, daß Israel zu den genannten Ländern und Städten Libyen, Cheta, Kanaan, Askalon, Gezer, Jeno´am (ינעם) [3]) Charu, in einem Gegensatz stand, dergestalt, daß es nicht mit einem Landes- oder Städtenamen charakterisiert werden konnte. Der Text ist ein poetischer; daher

---

[1]) Vgl. jedoch eine neue Auffassung dieser Stelle OLZ 1908, Sp. 403 f., wo Spiegelberg nach einer Anregung von Orlando P. Schmidt übersetzt:

„Israel —
seine Bewohner sind vernichtet
seine Saat existiert nicht mehr.“

Damit wäre allerdings Israel genau so wie die übigen Ortsnamen determiniert, und man könnte nicht mehr sagen, daß Israel hier als Stamm charakterisiert ist. Ob diese Auffassung haltbar ist, vermag ich nicht zu entscheiden.

[2]) Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 222 ff.

[3]) Vgl. Max Müller, Asien und Europa, S. 201.

dürfen wir nicht auf einen großen Feldzug in Palästina schließen; man glaubt aber aus den dunklen Worten des Hymnus folgern zu sollen, daß Israel sich damals schon in Palästina befand. Das scheint mir doch höchst zweifelhaft zu sein; aus der Aufzählung der Orte ist über den Aufenthalt des Volkes nichts Sicheres zu ersehen, da man Jenoʿam wahrscheinlich in Nordpalästina zu suchen haben wird, damit also ein geographischer Gesichtspunkt bei der Aufzählung nicht maßgebend gewesen zu sein scheint. Meyer weist mit Recht darauf hin, daß Israel damals noch nicht zur vollen Seßhaftigkeit gelangt war, sondern der Hauptsache nach noch ein Volk von Viehzüchtern war. Leider ist die Bedeutung des Wortes fkt unbekannt; nach Meyer [1]) wird es durch das Determinativum als etwas Böses bezeichnet; der Sinn könne nur sein, daß durch die ägyptischen Waffen die Erträgnisse seines Landes vernichtet worden sind; wenn Meyer trotz alledem sich zur Annahme genötigt sieht, Israel damals schon im Lande Ephraim wohnen zu lassen, so wird er dazu durch seine Voraussetzungen über die Anfänge des Volkes gezwungen. Spiegelberg [2]) übersetzt: „Der Israelstamm ist verwüstet ohne Feldfrucht“ und bemerkt, daß der Stamm Israel zur Zeit des Merneptaḫ in Palästina war. „Jede andere Auffassung ist schlechterdings unmöglich, so die, daß der Exodus in ägyptischer Beleuchtung dargestellt sei.“ Mir erscheint das so kategorisch in Abrede gestellte sogar als nicht unwahrscheinlich. Aus den Phrasen dieses Hymnus darf man nicht auf einen großen Feldzug nach Palästina schließen, noch weniger sich etwa dafür auf einen Brunnen עין מינפתח „Brunnen des Merneptaḫ“ berufen [3]). Es ist gar nicht abzusehen, wie etwa durch diese Inschrift ein Aufenthalt Israels in Ḳadeš ausgeschlossen sein sollte. Maspero ist der Meinung, daß die Erwähnung Israels sich hier auf die Vorgänge bei Ḳadeš in der Steppe Pharan (Num. 13 und 14) bezieht [4]). Zum mindesten muß man dem Urteile Ermans beipflichten [5]): „Der Fund Petries beweist zunächst nichts für oder gegen die Exodusgeschichte. Er zeigt, daß der König Menephta Israel bekriegt hat; er macht es weiter wahrscheinlich, daß Israel damals ein Stamm und kein fester Staat war und daß es sich in Palästina

---

[1]) Israeliten S. 223. [2]) Der Aufenthalt Israels, S. 39.

[3]) Nach einer Vermutung von v. Calice in OLZ 1903, 24 wäre Jos. 15, 9 und 18, 15 so zu interpretieren.

[4]) Journal des Débats, 14 juin 1896.

[5]) Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1896, S. 596.

befand." Man wird zugeben müssen, daß, wenn überhaupt der Exodus in einer ägyptischen Inschrift erwähnt wird, er nur in einer ähnlichen Form als unbestimmte Siegesnachricht erwartet werden kann. Nach dem Gesagten steht nichts der Annahme entgegen, daß Israel im 13. Jahrhundert gelegentlich der großen Völkerbewegungen jener Epoche aus Ägypten nach Kanaan eingewandert ist.

B. Die neueren Anschauungen von der Entwicklung des israelitischen Volkes und seiner Religion.

1. Die Entstehung des historischen Volkes Israel.

Unsere Bemühungen scheinen indessen einem Phantom gegolten zu haben, wenn jene recht behalten, welche behaupten, daß Israel als Volk keine Einheit bildete und überhaupt niemals in Ägypten gewesen ist.

Gewöhnlich gibt man zu, daß wenigstens ein Teil Israels sich in Ägypten aufgehalten habe, und zwar die Grundlage der späteren Rachelstämme (Joseph und Benjamin), während die Elemente, aus denen später die Leastämme hervorgingen (Ruben, Simeon, Lewi, Juda, Issachar, Sebulon), in der Gegend des Sinai zelteten, eines Berges, den wir nicht auf der heute nach ihm benannten Halbinsel, sondern im nördlichen Arabien, östlich vom Älanitischen Meerbusen zu suchen hätten. In der Nähe des Sinai hausten die Keniter, Midianiter und andere Wüstenstämme, deren Mittelpunkt, wie man meint, der Berg Gottes und der Kult Jahwes, des alten Sinaigottes, war. Die Scharen, welche sich zu den späteren Leastämmen auswachsen sollten, traten hier angeblich in Beziehung zu den dort hausenden Stämmen und schlossen sich mit ihnen zu einer unter dem Schutze des Berggottes stehenden Sinaikoalition zusammen, welche nach Nomadensitte nur kriegerischen Zweck haben konnte. Der Feind saß in Ägypten; die Ägypter versuchten nämlich, die Nomaden der Grenzdistrikte dienstbar zu machen. Da sandte die Konföderation am Sinai Moses als Boten zu den bedrängten Brüdern, um sie zur Flucht aufzufordern; die Ägypter bekümmerten sich nicht weiter um die Fliehenden; das war eine Angelegenheit, welche die Grenzwachen an der Landenge von Suez zu besorgen hatten [1]),

[1]) Sicherlich wird man in Ägypten dem Auszuge der Grenzstämme an sich nicht allzuviel Bedeutung haben beizulegen brauchen. Nur fragt es sich,

zumal die Fliehenden die wenig zugänglichen Wege durch die Sümpfe des Schilfmeeres gewählt hatten, um die ägyptischen Grenzbefestigungen zu umgehen [1]). Mit offenen Armen wurden die der Schmach einer unwürdigen Knechtschaft Entronnenen von ihren Freunden aufgenommen. Das Gelingen des Unternehmens begründete bei den Befreiten einen starken Glauben an den Gott des Sinaiberges und an seinen Willen, seinen Verehrern zu helfen und gab Moses zugleich jenes durch Erfolge gefestigte Ansehen, dessen er als Führer und Priester seines Volkes bedurfte. Eine Not, ein Gott und ein Interesse schmiedeten aus heterogenen Elementen ein Volk zusammen, das der Jahwekult einte. Und während sonst bei Beduinen Koalitionen stets nur zur Erreichung eines besonderen Zweckes geschlossen werden, wozu es gemeinsamer Kraft bedarf, und wenn das Ziel erreicht ist, sich sofort wieder in ihre Bestandteile auflösen, weil niemand seine Bewegungsfreiheit missen will, sehen wir bei unsern seltsamen Beduinen das Gegenteil. Nachdem sie ihre Brüder mit einem Interesse und einer Aufopferung die angesichts der geringen Zahl der Gefährdeten und wegen der Eigenart der Wüstensöhne seltsam ist, befreit haben, schließen sie sich nur noch enger zusammen. Bekanntlich sind die Beduinen, wie alle Reisenden bezeugen können, gegen religiöse Dinge sehr indifferent; daher sagt denn auch Guthe [2]) von solchen Hirtenstämmen: „Die Religion der hebräischen Hirten in der Wüste, soweit sie eine solche wirklich ausübten [3]), war vermutlich ein verblaßtes, eingeschrumpftes Gemisch dessen, was in schärferen Umrissen und lebensvollen Formen damals die Religion der semitischen Kulturvölker ausmachte." Die Wüstensöhne als Vorfahren Israels waren dagegen ganz anderer Natur; sie hatten einen gemeinsamen Glauben, der sie einte, einen gemeinsamen Kult

---

ob nicht politische Momente damals ein solches Ereignis nicht höchst bedenklich für Ägypten machten. Darum erscheint es mir übertrieben, wenn Spiegelberg (Der Aufenthalt Israels S. 18) schreibt: „Für den ägyptischen Staat war der Auszug Israels ebenso gleichgültig, wie für den römischen die Kreuzigung Jesu, über die uns keine Inschrift, kein römischer Schriftsteller berichtet hat, weil das für uns weltgeschichtliche Ereignis damals nur lokales Interesse beanspruchen konnte."

[1]) Vgl. Eduard Naville, The store-city of Pithom and te route of the Exodus, London 1885. Die wichtigste Exodusliteratur ist aufgezählt bei Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels, S. 51, und bei Maspero, Histoire des peuples de l'Orient classique, II S. 443.

[2]) Geschichte des Volkes Israel [2], S. 19.

[3]) Was bekanntlich bei den Beduinen selten genug geschieht.

mit Priestern und ein Orakel Jahwes. Deshalb löste sich auch die Konföderation nicht wieder auf, nachdem ihr Zweck erreicht war. „Das ist", sagt Stade [1]), „die historische Situation, aus der heraus der Grundgedanke der Religion Israels: ‚Jahwe Israels Gott' geboren worden ist. So hat Israels Religion von Haus aus historischen Charakter." Man begreift nun zwar, daß dies für diejenigen der Fall war, die selbst in Gefahr geschwebt hatten und nun mit Jahwes Hilfe entronnen waren; wie aber die Rettung einiger Beduinenhorden, die höchstens den ägyptischen Grenzkommandanten etwas aufregen konnten, auf ihre Genossen, die unterdessen gemächlich in ihren Zelten saßen oder Schafe hüteten, einen solchen Eindruck machen konnte, ist nicht recht einzusehen.

Plötzlich finden wir nach Stade die Sinaikonföderation in Ḳadeš. Man weiß nicht recht, zu welchem Zwecke sie dorthin gekommen ist, da ja doch ihre Heimat die Gegend des Gottesberges in Nordarabien ist. Der Sinai spielt demnach bei dem ganzen Befreiungswerke keine Rolle. Die vereinigten Hirtenstämme gelangen, wenn man die Erzählung in Ex. 17 auf die Quelle von Ḳadeš bezieht, ohne Kampf an die Grenzen Palästinas. Hier haben sie sich nach der Erzählung des Jahwisten die längste Zeit, fast 40 Jahre lang, aufgehalten. Seitdem Wellhausen zu Num. 20, 1—13, einer Erzählung, welche über den Ursprung der Quelle von Ḳadeš handelt, im Hinblicke auf Jud. 11, 16f. und Deut. 1, 46 bemerkt hatte [2]), man könne sogar versucht sein zu glauben, daß die ursprüngliche Gestalt dieser Überlieferung die Digression nach dem Sinai gar nicht kenne, sondern das Volk vom Schilfmeer direkt nach Ḳadeš gelangen lasse, und man könne sich dafür auf Jud. 11 und auf die Stellung der Geschichte Ex. 17 berufen, die doch wohl in Ḳadeš spiele, hat sich der Gedanke immer mehr durchgesetzt, daß die ganze Sinaigeschichte nur eine unbedeutende Episode sei, die man als Parallele zur Gesetzgebung in Ḳadeš ausgestaltet habe. Hier in Ḳadeš wurden Richter und Älteste vor und nach dem Sinaiaufenthalt eingesetzt (Ex. 18—Num. 11). „Dort setzte er ihnen Recht und Gericht, und dort versuchte er sie," lesen wir in einem poetischen Fragmente (Ex. 15, 35), welches jetzt in die Erzählung vom Brunnen zu Mara eingesetzt ist. Wellhausen meint [3]), die eigentümliche Verbindung von Gericht und Versuchung weise mit Entschiedenheit

[1]) Die Entstehung des Volkes Israel, 3. Abdruck, 1899, S. 12.
[2]) Composition [3], S. 108. [3]) Prolegomena [6], S. 342.

auf Massa und Meriba, die Gerichts- und Versuchungsstätte. Hier fand, wie er sagt, die Gesetzgebung statt, aber nicht als ein dramatischer Akt vor den Augen des ganzen Volkes, wodurch ein für allemal ein umfassender Gesetzeskodex verkündigt wird, sondern in stiller, praktischer Rechtsprechung am Heiligtum; und das Tun des Moses wurde vorbildlich für Priester und Richter, die an ihn anknüpfen. „Und in dieser Weise gehört die Thora hinein in die Geschichtsdarstellung, nicht nach ihrem Stoff als Inhalt irgend eines Kodex, sondern nach ihrer Form als das berufsmäßige Tun Moses', nicht nach ihrem Ergebnis als Summe der in Israel giltigen Gesetze und Bräuche, sondern nach ihrer Entstehung als begründender Anfang der noch immer in Israel fortwirkenden und lebendigen Institution der Thora" [1]).

Während die neueren Forscher daran festhalten, daß ein Teil Israels wirklich in Ägypten gewesen ist und von Moses befreit wurde, stimmen sie in der Verwerfung der Sinaioffenbarung vielfach überein. Höchstens wird zugegeben, Israel habe in seiner Dankbarkeit Jahwe am Sinai ein Dankopfer dargebracht und das bei Pharao als Vorwand zum Auszug benutzte Wüstenfest gefeiert. Auf dieser Grundlage habe sich bei den Nachkommen die Sage der Gesetzgebung entwickelt.

Die Festsetzung Israels in Ḳadeš bewirkte nach Stade naturgemäß eine gewisse Verschiebung in den Verhältnissen der Nomadenstämme jener Gegenden. Israel mußte unter Führung Jahwes gegen die Amaleḳiter um seine Existenz kämpfen. So stand der Bundesgott Jahwe stets mit den Lebensinteressen der Stämme in Verbindung und verwuchs immer mehr mit ihnen. Stade hält es für durchaus glaubwürdig [2]), daß erst ein fehlgeschlagener Versuch, von Süden her nach Kanaan einzudringen, den Abzug in das Ostjordanland um das Tote Meer herum veranlaßt habe. Steuernagel glaubt nachweisen zu können [3]), daß nach der jahwistischen Erzählung zunächst Juda mit Simeon, Ḳain und Kaleb direkt von

[1]) **Wellhausen**, Prol.[6] S. 342. Aber es kommt doch nicht auf die Form beim Thorageben an, sondern auf den Inhalt, den Geist. Und diesen empfingen die späteren Priester durch Tradition aus der Hand des Moses. Und weil man das, was man Moses verdankte, zu einem Bilde vereinigen wollte, schob man die schriftlich aufgezeichnete Thora in Gestalt von Gesetzbüchern dort ein, wo man von Moses und seinem Werk erzählte.

[2]) Entstehung des Volkes Israel, S. 13.

[3]) Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan 1901, S. 70ff.

Ḳadeš nach Norden vorgedrungen sei, worauf erst die andern folgten. Israel sei niemals im Ostjordanlande gewesen. Die „Palmenstadt“ עִיר הַתְּמָרִים, von der Jud. 1, 16 Ḳain mit Juda auszieht, um ihr Los zu erobern, sei nicht Jericho, sondern Thamar in der Wüste Juda (1 Reg. 9, 18; Ez. 47, 18f.; 48, 28). Steuernagel stützt sich auf die Kämpfe mit ʿAmaleḳ und den Kanaanäern von ʿArad und Ḫorma. Num. 21, 1–3; 14, 43ff. Daß damit die Geschichte Israels schwer begreiflich wird, liegt auf der Hand. Spiegelberg läßt das Volk aus zwei Stammesgruppen entstehen: die erste Gruppe bildeten die Ḫabiri oder Palästinastämme, die zur Zeit der Amarnabriefe in Palästina eindrangen, von Sethos I. zurückgeschlagen wurden, um von Merneptaḥ bei einem neuen Vordringen noch einmal abgewiesen zu werden; darauf vereinigten sie sich mit der zweiten Gruppe, den Gosenstämmen (Jakob), die unter Moses' Führung damals gerade Ägypten verlassen hatten, und kämpften im Bunde mit den kanaanitischen Fürsten gegen die ägyptische Oberhoheit, um sich nach erreichtem Erfolge mit ihren Verbündeten auseinanderzusetzen und sich im Kampfe mit ihnen allmählich in Kanaan festzusetzen [1]). Eine radikale Scheidung zwischen Israel, d. i. den 10 Nordstämmen, und zwischen Juda-Simeon-Lewi, die mit ihren nächsten Verwandten, den Ḳenitern und Edomitern eng zusammengehörten und mit ihnen als Südstämme zusammengefaßt wurden, nimmt Ed. Meyer vor [2]). Und in der Tat, wenn man nun einmal die Einheit Israels aufgeben zu müssen glaubt, ist diese Scheidung der Gruppen die einzig mögliche.

Alles, was von den Patriarchen, von der Einwanderung Israels vom Ostjordanlande erzählt wird, von dem Aufenthalte des Volkes in Ägypten, seiner Bedrückung, Befreiung und Einigung durch die kluge Führung des Moses soll entweder sagenhaft oder später erdichtet sein. Zwar ist es Meyer nicht zweifelhaft, „daß die Geschichte vom Aufenthalt in Ägypten und von der Katastrophe der Ägypter irgend einen historischen Kern enthält;“ denn es ist, wie er selbst zugibt, aus den Inschriften erwiesen, daß Nomadenstämme häufig Aufnahme in ägyptisches Gebiet suchten; im übrigen hält er jedoch „nach wie vor jeden Versuch, die hier aufgeworfenen Fragen zu beantworten oder gar nach beliebter Manier die israelitische Sage in Geschichte umzusetzen, für wissenschaftlich verkehrt und indiskutabel“ [3]). Die Erzählungen, die sich um die Person Moses' und sein Werk

[1]) Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels S. 13.
[2]) Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906.
[3]) L. c. S. 49f.

geschlungen haben, bezeichnet Meyer als „Schutt" (S. 51). Daher liegt denn auch für ihn die Frage, ob der Sagengestalt Moses irgend eine geschichtliche Persönlichkeit zu Grunde liege, außerhalb der Aufgaben der Forschung. „Diese Frage", sagt er, „liegt gänzlich jenseits der Grenzen geschichtlicher Erkenntnis, und hat daher für die Geschichtsforschung keine Bedeutung. Der Mose, den wir kennen, ist der Ahnherr der Priester von Ḳadeš, also eine mit dem Kultus in Beziehung stehende Gestalt der genealogischen Sage, nicht eine geschichtliche Persönlichkeit. Es hat denn auch noch niemand von denen, die ihn als eine geschichtliche Gestalt behandeln, ihn mit irgendwelchem Inhalt zu erfüllen, ihn als eine konkrete Individualität darzustellen oder etwas anzugeben gewußt, was er geschaffen hätte und was sein geschichtliches Werk wäre. Denn daß er den Satz aufgestellt habe, Jahwe ist der Gott Israels [dabei soll er den Jahwe nicht einmal erfunden, sondern irgendwoher übernommen haben], ist eine inhaltsleere Phrase" [1]). Daher ist denn auch die Verbindung des Moses mit der Auszugsgeschichte des Volkes erst ein Werk späterer Geschichtschreiber; ebenso das, was von dem Aufenthalt in Ḳadeš erzählt wird; deshalb spielt er ja auch weiterhin keine Rolle und zieht nur mit, um in Moab auf dem Gipfel des Pisga zu sterben (S. 72/73). Aber wir wissen nach Meyer wenigstens, daß Moses den Südstämmen, der sogenannten Sinaikoalition angehört. Der eigentliche Mittelpunkt dieser Stämme war seit langer Zeit Ḳadeš an der Südgrenze Palästinas. Von hier aus wurden sie von den Amalekitern verdrängt, wobei der Stamm Lewi aufgerieben wurde. Juda nebst den andern verwandten Gruppen dehnte sich daher nach Norden aus. Weil man sich kulturell von Ägypten abhängig fühlte, verlegte man später die Jugendzeit dieser Südstämme nach Ägypten und ließ sie von Moses befreit werden. Juda-Simeon-Lewi und ihre nächsten Verwandten, die Edomiter und Midianiter hält Meyer einfach für Kanaanäer. „Ihre Vorfahren können schon

---

[1]) L. c. S. 451 Anm. 1. Diese Sätze stehen im Widerspruch mit dem, was Meyer im Jahre 1896 in seiner „Entstehung des Judentums" (S. 4) sagte: „Denn nicht aus Hypothesen und Konstruktionen dürfen die Tatsachen gemeistert werden; sondern der Historiker hat zunächst feste Tatsachen zu suchen, ganz unbekümmert um jede Theorie, die er sonst irgendwo von den Begebenheiten gewonnen haben mag. Erst diese Tatsachen geben ihm die Möglichkeit, Unsicheres festzulegen, die Lücken der Überlieferung zu ergänzen, und ein zusammenhängendes Bild der Entwicklung zu gewinnen."

Jahrhunderte lang im Gebiet der Sinaihalbinsel gezeltet haben, ehe die ersten Israeliten über den Jordan gingen. Ich bin einstweilen geneigt, sie für echte Kanaanäer zu halten" (S. 248). Auch in religiöser Beziehung bestanden keine charakteristischen Unterschiede zwischen den einzelnen Südstämmen (S. 442.) Jeder Stamm hatte zwar seine Sondergötter; jedoch waren sie im Grunde genommen alle gleich. Auch der Jahwekult in Ḳadeš war nichts für diese Stämme Charakteristisches, „denn sicher sind Ḳain und Kaleb eifrige Jahweverehrer und auch in Midian muß ein Jahwekult bestanden haben, ebenso wahrscheinlich bei manchen andern Stämmen. Umgekehrt ist bei den Judäern und Lewiten daneben Schlangenkult nachweisbar." (S. 442f.)

Nach Meyer faßt denn auch die Sage alle Südstämme als nahe Stammverwandte, als Brüder zusammen im Gegensatz zu den Kanaanäern; sie wird in ihrer ursprünglichen Gestalt an den Heiligtümern von Beršeba und Ḳadeš entstanden sein [1]), da sie nichts spezifisch Judäisches an sich hat. Im Laufe des zwölften Jahrhunderts sind Juda-Simeon-Lewi mit den edomitisch-ismaelitischen Stämmen wie Ḳorach, Ḳain, Zerach im Süden des Toten Meeres aufgetaucht und haben sich dort zu beiden Seiten der Araba festgesetzt, von wo aus sie in das Kulturland vorgedrungen sind. (S. 446.) Zunächst habe der Schwerpunkt im Gebirge Seïr gelegen, wo ja bald ein großes edomitisches Reich erstand. Als dann der vorgeschobenste dieser Stämme, Juda, zu bäuerlicher Seßhaftigkeit übergegangen war und eine feste Organisation gewonnen hatte, bekam er das Übergewicht, ja, indem er durch machtvolle Persönlichkeiten, wie David und Joab, auf seine nördlichen Nachbarn, die Israeliten übergriff und über diese die Herrschaft gewann, gelangte er zu dominierender Stellung in Palästina (S. 446).

Die Israeliten [2]) waren demnach mit den Judäern nicht verwandt, sondern von Osten her in das Land eingedrungen. Sie gehörten zu jenen Ḫabiri, welche zur Zeit Amenophis' IV. Kanaan bedrängten. Wie das Volk, so unterschieden sich auch seine Sagen beträchtlich von denen der Südstämme; sie waren kriegerisch und heidnisch; in ihnen finden wir echte Mythologie. Jakob, ein alter kanaanitischer Gott, hat nach Gen. 48, 22 Sichem mit Pfeil und Bogen

[1]) Vgl. auch Stade in ZATW I, 347 ff.

[2]) Vgl. Meyer, Die Israeliten S. 472 ff.

erobert, Josua, ein alter Kultheros, dessen Grab man in Jamnat Cheres (Jos. 19, 50; 24, 30) zeigte, hat Jericho und Ai erobert. An dieser Erzählung mag etwas Wahres sein, dagegen sind die im Buche Josua berichteten Kämpfe erst später auf ihn übertragen, denn das Josuabuch hat die Geschichte der Einwanderung gründlich gefälscht (S. 224), es enthält Phantasien (S. 479). Dagegen sind die historischen Quellen in Israel bedeutend reicher als die der Südstämme, wir haben hier, vom Deboraliede angefangen, in den Erzählungen des Richterbuches von Abimelek und seinem Königtum, von den Daniten, in dem Kern der Geschichte Davids und seines Hauses ein zeitgenössisches Geschichtswerk, das zwar nur noch in Trümmern vorliegt, aber genugsam erkennen läßt, daß es nichts gemein habe mit der von der lewitischen Priesterschaft beherrschten Literatur der Südstämme.

Zur Zeit der Einwanderung kann Israel nur ein militärisch nach Tausendschaften organisierter Stamm gewesen sein (S. 506). Der Hauptteil setzte sich im Gebirge Ephraim fest und hatte hier Gelegenheit sich nach Norden auszubreiten, während der Süden weniger günstig war. Hier entstanden nur als besondere Gruppe „die Leute zur Rechten“, d. i. Benjamin. Die übrigen mišpachoth Israels dehnten sich nach Norden aus, zum Teil waren sie auch im Ostjordanlande verblieben und wuchsen sich hier zu selbstständigen Stämmen aus, teils nach Häuptlingen, wie Makîr, Manasse, Zebûlôn, teils nach lokalen Beziehungen benannt wie Ephraim, Gilʿad, vielleicht auch Iššakar, Ašer und Naphtali. Seit der Ansiedlung gab es überhaupt keine Einheit mehr in Israel, nicht einmal in Form eines gemeinsamen Heiligtums oder eines religiösen Festes (S. 507). Zwar hatten die Väter mit ihren Herden einstmals bis nach Midian gestreift und hatten dort den Kult des Vulkangottes Jahwe kennen gelernt und mitgebracht, aber dieser Jahwe war nicht so exklusiv wie der von Ḳadeš. Man verehrte die Landesgottheiten, verschiedene Els, die sich in Quellen, auf Bergen, unter Bäumen oder sonst irgendwie manifestierten und im Plural Elohîm als Einheit gefaßt und allmählich mit Jahwe identifiziert wurden.

Die einzelnen Volksgruppen schlossen sich jedoch bald zu Stammesverbänden zusammen, die nach Meyer (S. 507) sehr locker und, wie schon die Entstehung zeigt, ganz ephemerer Natur waren. „Jeden Augenblick mochte sich eine Tausendschaft von dem alten Verbande loslösen und mit anderen zu einem neuen zusammentreten“ (S. 507). Jedoch konnte nichtsdestoweniger innerhalb

dieser Luftgebilde von Stämmen „für den Moment . . . ein sehr lebendiges Gefühl der Zusammengehörigkeit und des Stammstolzes“ herrschen, eine Tatsache, die ja in der Geschichte Israels eine große Rolle spielt, die aber doch wohl voraussetzt, daß die Stämme, auf welche sich die alten Stammesrivalitäten gründeten, im Leben wirkende Realitäten waren.

Die Daniten, denen es nach Jud. 1, 34 f. nicht gelang, sich in ihrem Gebiete festzusetzen, wanderten, wie Jud. 18 berichtet wird, nach Laiš aus und eroberten diese Stadt. Auf diese Weise stellt man sich die allmähliche Festsetzung der Stämme vor. Die angeblichen Kämpfe im Ostjordanlande mit dem Amoriterkönige Sîḥon von Ḥešbon (Num. 21, 21 ff.) sind lediglich Konstruktionen (S. 530). In Sîḥon verbirgt sich nach Meyer vielmehr ein Moabiterkönig, wie ja auch Ḥešbon nach Jes. 15, 4; 16, 8; Jer. 48, 45 f. eine Moabiterstadt ist. Diese Sagen sind ein Reflex von Kämpfen des neunten Jahrhunderts.

Die Stämme des Ostjordanlandes standen in lebhaften Kämpfen mit den Nachbarn und den von der Wüste andrängenden Beduinen. Die zeitweilig in Angriff genommene Kolonisation der fruchtbaren Weizengebiete am Ḥaurângebirge mußte bald eingestellt werden; die ostjordanischen Stämme gingen infolge ihrer schwierigen Lage für die nationale Entwicklung Israels schnell verloren. Am frühesten scheint Ruben dieses Schicksal getroffen zu haben. Zur Zeit des Deborakampfes muß er noch ein bedeutender Stamm gewesen sein; aber er beteiligte sich nicht an der nationalen Sache, Jud. 5, 16:

Was saßest du zwischen den Hürden
Zu hören das Flöten bei den Herden?
In Rubens Gauen gab es schwere Überlegungen.

Die Tradition, daß die Eroberung Palästinas von zwei Seiten erfolgte, von Osten und Süden, und daß die Israeliten erst allmählich die kanaanitischen Städte erobert haben, spricht sich nach Meyer in den Zuständen der Königszeit noch deutlich aus (S. 226). Juda und die Südstämme finden wir durch eine kanaanitische Enklave von Israel gänzlich abgeschnitten. Es wird ja auch im Deboraliede gar nicht erwähnt. Die alten Gegensätze brachen nach dem Tode Salomos wieder hervor und führten zu der den früheren Zuständen entsprechenden Trennung des Reiches. Jedoch wurde damit die geistige Beeinflussung Israels durch den Süden nicht aufgehoben. Die Frage nach der gegenseitigen Verwandtschaft stand im Mittelpunkte des Interesses. Besonders in Juda

hatte man ein Interesse daran, eine gemeinsame Abstammung mit dem mächtigeren nördlichen Nachbar nachzuweisen: so ging man denn daran, die Sagen der Südstämme, die sich um Moses und sein Werk gruppierten, mit dem israelitischen Sagenkreise zu kombinieren. Dies war um so leichter, als damals schon nähere Nachrichten über die wirklichen Vorgänge in der Väterzeit fehlten.

Es tritt jetzt, wie Meyer meint, die Anschauung auf, daß die Urväter bereits im Lande gewohnt haben; besonders der Norden fühlte sich durchaus autochthon. An den zahlreichen Kultstätten des Landes war die Gottheit den Ahnen erschienen; sie selbst hatten sie begründet und auf ihren Altären Opfer dargebracht. Dabei erwachte das Bedürfnis, die verschiedenen Erzählungen und Kultlegenden zu einer Einheit zusammenzufassen. Die Ahnen wurden nun ebenso als fremde Einwanderer aufgefaßt wie das Volk als Ganzes; wie dieses, so mußten auch sie in der Urzeit als viehzüchtende Nomaden gelebt und in demselben Lande, wo jetzt das Volk seine Wohnsitze hatte, hier und dort ihr Zelt aufgeschlagen und an den späteren Kultstätten ihre Offenbarungen erhalten haben. Die Ureinwohner treten dabei völlig zurück, alles verläuft in schönster Harmonie. Diese Auffassung der Sage ist nach Meyer spezifisch judäisch; sie hat nur einzelne Elemente der kriegslustigen und mehr heidnischen Sagen Israels aufgenommen, wie die Sichemgeschichte Gen. 34 und 48, 22; im übrigen hat sie die israelitischen Erzählungen ganz ihren eigenen Anschauungen angepaßt (S. 227). Die Vätersagen sind nun ihrem Wesen und Ursprunge nach nichts anderes als Varianten in Sagenform, die genau dasselbe besagen als die historische oder quasihistorische Überlieferung des Volkes, nämlich daß Israel und Juda ursprünglich in der Wüste nomadisiert habe, dann erobernd in Kanaan eingedrungen sei und die Kultstätten in Besitz genommen habe. Da die Sammler der alten Sagen solche fanden, die von einer Einzelperson, dem Eponymus des Stammes erzählten, und andere, in welchen die Stämme als Kollektiva handelten, so mußten sie diejenigen, welche von Einzelpersonen handelten, als Geschichte der Ahnen voranstellen und dann die Geschichte des Volkes folgen lassen. „Da nun das Volk erobernd in Kanaan eingedrungen ist, die Ahnen aber auch schon hier gelebt haben, müssen sie am Ende ihrer Geschichte erst wieder aus dem Lande herausgebracht, es muß ein Zwischenstück geschaffen werden, das anderswo spielt und es möglich macht, die inzwischen zu einem Volke erwachsenen Nachkommen in das

Land ihrer Väter zurückzuführen. Zu diesem Zweck ist die Sage vom Aufenthalt in Ägypten und dem Exodus benutzt worden. Auch diese wird von der Volkssage beliebig von einem Ahnen — sei es Abraham, sei es Joseph oder Israel — und von dem gesamten Volke erzählt: für die zusammenfassende Darstellung der Sagengeschichte hat sie nur in letzterer Gestalt Bedeutung: sie wird das Bindeglied, welches die ursprünglich identische Geschichte der Ahnen und des Volkes durch einen großen Einschnitt zugleich voneinander scheidet und miteinander verbindet" (S. 228). Die Väter- und Jugendgeschichte ist sonach angeblich weiter nichts als ein Produkt literarischer Manipulationen.

Die Geschichte der Einwanderung des Volkes sowie der Väter benutzt, wie Meyer meint, nun ausschließlich Traditionen der Südstämme, die mit der Vergangenheit und mit Israel nichts zu tun haben, sondern Zustände schildern, wie sie zur Zeit der Verfasser bestanden haben. Es sind Erinnerungen und Kombinationen über den Ursprung des Kultus der Lewiten von Ḳadeš, über den ständigen Kampf mit feindlichen Wüstenstämmen, über die Festsetzung der einzelnen Stämme und Volksteile in den Gebieten, die sie inne hatten. In der Hauptsache sind es die Zustände der ersten Königszeit, die sich in den Sagen widerspiegeln. Nach der seit Ewald herrschenden Anschauung sind die Väter nichts weiter als genealogische Figuren, d. h. die Volksstämme erscheinen in ihnen als eine Einheit zusammengefaßt, an welcher sich die Schicksale des Volkes im kleinen verkörpern. Den Westsemiten lag ja die Anschauung besonders nahe, daß Einheit des Blutes auf gemeinsamer Abstammung von einem Ahnen beruhe; ja sogar Berufsstände organisierten sich nach einem fiktiven Stamm- oder Geschlechtsverbande. Nach Meyer ist der Priesterstamm Lewi nichts weiter als ein solcher fiktiver Verband. Bei dieser Auffassung wurden verwandte Völker zu einer großen Familie, aus Völkerbeziehungen wurden Familienbeziehungen, Familienzwistigkeiten. Diese genealogische Erklärung der Vätergeschichte herrscht heute durchaus; in welcher Weise sie gehandhabt wird, mögen einige Angaben aus Guthe zeigen [1]). So ist z. B. Benjamin der jüngste Sohn Jakobs, weil dieser Stamm erst in Palästina (Gen. 35, 16—20) entstanden ist; ebenso ist Joseph jünger als die übrigen Söhne Jakobs, weil er später als Simeon, Lewi und Juda

[1]) Geschichte², S. 48 ff.

in Kanaan eingewandert und seßhaft geworden ist. Letzteres schließt man aus Jud. 1, 1 ff., 22 ff. und besonders aus Gen. 34, weil dort vorausgesetzt sei, daß Simeon und Lewi in der Gegend von Sichem sitzen; infolgedessen müssen zwei Angriffe auf das Westjordanland unterschieden werden. Denn wenn man die Erzählung Gen. 34 genealogisch erklärt, daß Simeon und Lewi hier einst als Stämme gewohnt und mit den Kanaanitern sogar das Konnubium eingegangen waren, so kann das natürlich nur vor Josephs Einwanderung geschehen sein [1]). Da Juda mit Simeon und Lewi später stets eng verbunden erscheint, wird er mit diesen Stämmen zugleich in das Westjordanland eingedrungen sein. Diese Ansicht findet man gestützt durch Jud. 1, 1—3. Dieser ganze erste Angriff, der infolge der genealogischen Erklärung entgegen den sonstigen Zeugnissen angenommen werden muß, hatte nach Guthe folgenden Verlauf (S. 57). Simeon, Lewi und Juda setzten sich in der Gegend von Sichem fest, wobei das kleine mit Simeon und Lewi verwandte Geschlecht Dina in die noch den Kanaanitern gehörige Stadt aufgenommen wurde; dieses Geschlecht soll dann, wie man meint, in Gefahr geraten sein, von den Kanaanitern unterdrückt zu werden. Um diesem zuvorzukommen, brachen Simeon und Lewi das connubium und commercium und richteten unter den Kanaanitern ein Blutbad an, eine Tat, die zu ihrem Verderben ausschlug, denn Simeon und Lewi wurden fast völlig vernichtet. Diese Auffassung erklärt aber nicht warum Simeon und Lewi auch nach Gen. 34 weiter leben und warum man dem Stamme Juda nichts angetan hat. Wie kommt dieser plötzlich von Sichem in sein späteres Gebiet? Nach Guthe hatte er sich mit den Kanaanitern verbunden, verlor aber infolgedessen die Geschlechter Ger und Onan; erst die Verbindung mit dem kanaanitischen Geschlechte Thamar (Gen. 38) stärkte ihn wieder. Dazu kam noch der beständige Zuzug von Geschlechtern aus dem Ostjordanlande. Da Issachar und Zebulon als Söhne Jakobs noch älter sind als Joseph, müssen sie unbedingt als Stämme auch früher eingewandert sein. Letzterer drängte sie über den Jordan und folgte dann, und zwar ebenfalls nur auf eigene Faust, nach. Er besaß ja die heilige Lade, die Moses bis zum Jordan geleitet hatte. Trotzdem Josua nur der Führer des Hauses Joseph war, sollen seine Siege nach Guthe S. 60, nachdem die anderen Stämme schon sehr geraume Zeit — man denke an die Geschichte

---

[1]) **Guthe**[2], S. 56 f.

von Sichem! in Kanaan gelebt haben, auch für die übrigen Stämme den Besitz Kanaans begründet haben.

Eine solche Auffassung von der Einwanderung erscheint widerspruchsvoll, ja historisch geradezu unmöglich. Nach derselben führt die traditionelle Anordnung der Stämme und der sie vertretenden Jakobsöhne auf die Reihenfolge ihrer Ansiedlung oder ihres Entstehens in Kanaan zurück. So sehr man zugeben muß, daß die Kinder Jakobs häufig als Eponymen die nach ihnen benannten Stämme vertreten und so sehr dies auch bei andern Gestalten der Vätersage der Fall sein mag, so darf doch nicht verkannt werden, daß dieselben in vielen Beziehungen einer genealogischen Erklärung Hohn sprechen und daß nicht jeder Zug irgend einen Vorgang des späteren Stammeslebens bedeuten muß. Die Gestalten der Vätersage sind nicht Schemen, sondern Persönlichkeiten mit individuellen Zügen. Die Schwierigkeit der restlosen genealogischen Erklärung der Vätergeschichten weist darauf hin, daß diese Beziehungen nur ein sekundäres Element sind. Dies um so mehr, als nicht alle Gestalten der Vätererzählungen derartige Eponymen sind. Männer wie Abraham, Isaak, Jakob verkörpern zwar in der Überlieferung das Volk Israel, Laban die Aramäer, Esau die Edomiter, aber ihre Namen sind keine von Völkern oder Stämmen. Daher schließt denn auch Meyer [1]), daß sie erst nachträglich zu Repräsentanten ihrer Völker gemacht worden sind. So habe man Jakob durch einen Machtspruch mit dem Eponymus Israel identifiziert.

Seit Nöldeke darauf hingewiesen hatte, gab es eine Zeit, da man in Jakob, Isaak und ähnlichen Gestalten alte Heroen und ursprüngliche Götter sah. Ed. Meyer, der schon in seiner Geschichte des Altertums diese Ansicht vertreten hatte, dann mit Stade [2]) in den Patriarchen verschollene alte Stämme sah, — nur mit Abraham und Sara wußte man als solche nichts anzufangen und zog es vor, sie für abgeblaßte Götter anzusehen —, hält neuerdings mit B. Luther den Gottescharakter Jakobs und Isaaks für genügend erwiesen [3]). Alle Versuche, die Patriarchengeschichte konsequent in Stammesgeschichte umzusetzen, sind nach seiner Meinung fehlgeschlagen. Eine solche Deutung sei unmöglich; ja gerade die echtesten und ältesten Züge der Patriarchengeschichte, besonders die ganze Abrahams- und Josephsgeschichte spotten, wie Meyer bemerkt, jeder stammes-

[1]) L. c. S. 230 f. [2]) Stade in ZATW VI, 1 ff.; vgl. VIII, 45.
[3]) Vgl. Luther in ZATW XXI, 60 ff

geschichtlichen Deutung[1]). Die extreme genealogische Sagenerklärung könne nicht besser ad absurdum geführt werden, als durch die Art, wie Steuernagel unfreiwillig mit seinem Buche „Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan“, 1901, tue[2]). Von der mythischen Deutung Meyers wird man allerdings wohl ebensowenig befriedigt werden!

Er geht aus von der Tatsache, daß die auf der Thutmosisliste überlieferten Namen Ja'ḳob-el und Joseph-el(?) unzweifelhaft Stamm- oder Ortsnamen sind, und stellt sie zusammen mit Stammnamen wie Jisra-el, Jišma'-el, Jeraḫm-el, oder Ortsnamen wie Jiptaḫ-el, Jezra'-el, Joḳt-el, Jabn-el (Jabne), um dann die Vermutung zu wagen, es seien Jakob, Joseph, Isaak und alle ähnlichen imperfektivisch gebildeten Namen verkürzte Stammesnamen, wie ja Joseph und Jakob im Jakobsegen (Gen. 49) tatsächlich als Stammesnamen verwendet werden. So erscheine auch bei Amos 7, 9—16 Isaak als Synonymon für Israel (S. 251). Abraham werde jedoch nie so verwandt und müsse daher außer Betracht gelassen werden. Naturgemäß ist ein Name wie Jeraḫm-el „El erbarmt sich“ als Verbalsatz aufzufassen: genau so die andern imperfektivischen Namen in Verbindung mit El. In letzter Zeit sind in Urkunden aus der ersten babylonischen Dynastie in Babylonien und auch in Südarabien eine große Zahl solcher „westsemitischer“ Eigennamen aufgefunden worden, die jeden Zweifel unterdrücken[3]). Aus Babylonien seien folgende nach Ranke als Beispiele genannt[4]): Imlik-Ea „Ea was counsellor“, Imlik-Sin (S. 108); Iribam-Sin „Sin has increased“, Išlik-Rammân (vgl. Phöniz. אשמנשלך und בעלשלך); Išme-Ea, Išme-ilu, Išme-Rammân, Išme-Sin (S. 110); Jtur-bi-ili „Merciful was the word of God“; Jtur-Sin; Izkur-Ea „Ea has called by name“ (S. 112); und speziell westsemitischer Bildung: Jabnik-ilu, Jadaḫ-ilu „God knows“, vgl. Südarabisches ידעאל, Biblisches יְדַעְיָה, Neubabylonisches Jadaḫ-Jâma[5]); Jadaḫ-ilu, Sohn eines gewissen Jakub-ilu; Ja-ʾ-wi-ilu „God has spoken“ (nach Hilprechts Vorschlag), vgl. Jawi-

---

[1]) L. c. S. 250. [2]) L. c. S. 251, Anm. 1.

[3]) Zum Bau der semitischen Eigennamen vgl. H. Ranke, Die Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie. Ein Beitrag zur Kenntnis der semitischen Namenbildung. I. Teil, München 1902 (Dissertation), besonders S. 24 ff.; 29 ff.

[4]) H. Ranke, Early Babylonian Personal Names from the published Tablets of the so-called Hammurabi dynasty, Philadelphia 1905 (BE d III).

[5]) Vgl. Knut L. Tallquist, Neubabylonisches Namenbuch (Acta societatis scientiarum fennicae, Tom. XXXII, 2).

ilu, Jahzar-ilu „The god helps", vgl. Safaïtisches עדראל, Jakub-ilu, עקבאל, abgekürzt vielleicht Jakubu (S. 113); Jamlik-ilu „God is king", vgl. Safaïtisches מלכאל; Jawi-ilu „The god has spoken" (nach Hilprecht), Jakar-ilu „The god is dear" (S. 114). Dazu noch einige Südarabische[1]: Jasma'-ilu „es erhört Gott"; Jadhkur-ilu „es gedenkt Gott"; 'Adhara-ilu „es verteidigte Gott".

Es ist ganz unmöglich, diese Namen als Nominalsätze aufzufassen und etwa mit Meyer zu übersetzen: Izkur-Ea = „'Er hat beim Namen genannt' ist Ea", so daß izkur einen Gottesnamen vertreten würde; auf diesem Wege erhält Meyer[2] die Verbalformen aus diesen Namen als Gottesnamen. Jishak, Joseph, Jakob seien ebensogut Gottesnamen wie der arabische Name Jaghûth, und keine Hypocoristica (Kurznamen). In Wirklichkeit sind diese Namen aber weiter nichts als abgekürzte Personennamen und konnten als solche natürlich auch zu Stammesnamen werden. Mit Recht wies daher schon Nikel in seinem Werke „Genesis und Keilschriftforschung" darauf hin[3], daß mit der Auffindung obiger Parallelen „alle jene ungeheuerlichen Deutungen biblischer Namen, durch welche die Träger derselben als Astralgottheiten charakterisiert werden sollen", dahinfallen.

So ist denn nach Meyer der Patriarch Isaak weiter nichts als der alte Gott von Beeršeba'; die genealogische Dichtung gab ihm Rebekka als Frau und machte ihn zum Stammvater der Edomiter und Judäer, der sogenannten Südstämme, und zum Bruder Ismaels. Abraham ist das Numen des Gottesbaumes Mamre zu Hebron, ein alter kalebbitischer Heros[4]. In der Nähe jenes Gottesbaumes hauste ein weibliches Numen in einer Höhle Makpela. Dieses Götterehepaar kam den Sagendichtern gelegen genug, und sie machten Abraham zum Vater der Moabiter, Ammoniter und Israeliten; er ist der eigentliche Träger der Jahwereligion unter den Vätern, der Ahne des Volkes; durchaus den Südstämmen angehörend ist seine Verbindung mit Ur und Haran nach Meyer lediglich literarische Manipulation, um die „kosmogonischen Sagen" Gen. 1—11 mit den Vätergeschichten zu verbinden und Israel zugleich in den großen Kreis der Weltgeschichte einzugliedern.

---

[1]) Vgl. Fritz Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, München 1897, S. 75 ff.; und desselben Grundriß der Geographie und Geschichte des Alten Orients[2], I. Hälfte; München 1904, S. 91 ff.

[2]) L. c. S. 252. [3]) S. 213. [4]) L. c. S. 262.

Unter Umständen hatte der alte Gott Abraham angeblich noch eine größere Bedeutung; die Nabatäer verehrten nämlich zur Perserzeit einen Gott דושרא, Dusares, der seinen Sitz in einem Steinblock bei der Stadt Petra hatte. In einem der beiden Monolithe auf dem heiligen Berge bei Petra wollen Brünnow und Domaszewski diesen Stein wiedergefunden haben [1]). Eš-Šarâ ist der Name der Berglandschaft östlich und nördlich von Petra und Dusares wäre arabisch Dhû-lšaraj „der von Šarâ". Meyer findet heute noch die von Lagarde in seinen „Armenischen Studien" [2]) ausgesprochene Meinung annehmbar, in Dusares = Dhû-lšaraj = Ba'al-saraj (vgl. den sabäischen Himmelsgott Dhu-samawi = Ba'al-šamaim) stecke der Name der Saraj, so daß Dusares = Abraham nach dem Namen Saras benannt wäre, und sucht sie mit Hilfe einer neuen Inschrift aus Bosra, auf welcher eine Göttin שרית genannt sein soll, die er = šarajat = Saraj setzen will, zu erweisen (S. 269). Es wird aber wohl bei dem Sonnengott Dusares sein Bewenden haben.

Wie Abraham und Isaak, so muß nach Meyer auch Jakob ein Gott sein. Zwar ist er zu Beeršeba' geboren und flieht vor seinem Bruder nach Ḫaran, aber das sind sekundäre Elemente. Wirkliche Bedeutung hat er nur dann, wenn er im mittleren Palästina und im Ostjordanlande auftritt. Vor allem ist er mit Bethel verbunden, hier erlebt er nach der elohistischen Darstellung eine große Theophanie, als er nach Ḫaran seine Zuflucht nimmt (Gen. 28, 10—22). Bei seiner Rückkehr aus Mesopotamien erwirbt er durch Kauf ein Grundstück vor den Toren von Sichem und errichtet auf demselben einen Altar und nennt ihn „El, Gott Israels" (Gen. 33, 18—20). Unter dem Gottesbaume bei Sichem läßt er vor seinem Zuge nach Bethel die ausländischen Götzen seiner Familie verscharren (Gen. 35, 1—4). Unter demselben Baume errichtet Josua (Jos. 24, 26) einen großen Stein und ebendort machen nach Jud. 9, 6 die Sichemiten den Abimelek zum Könige.

Zwischen den Jakobgeschichten, die östlich vom Jordan und denen, die im Westjordanlande spielen, ist nach Meyer ein fundamentaler Unterschied [3]). Im Westen erzählen sie die Begründung von wichtigen Kultstätten, im Ostjordanlande dagegen verrichtet Jakob die Taten eines Heros, eines ursprünglichen Gottes. In seinem Kampfe

---

[1]) In ihrem bekannten Reisewerke, Die Provincia Arabia, Straßburg 1904 u. 1905, I, 188. Vgl. besonders Dalman, Petra und seine Felsheiligtümer, Leipzig 1908, S. 49 ff.

[2]) Abhandlungen Gött. Ges. 1877, S. 162. [3]) L. c. S. 276 f.

mit Jahwe an der Furt des Jabbok bei Pniel offenbart sich ein Mythus von einem wirklichen Götterkampf, bei dem Jakobs Gegner ursprünglich ein anderer Gott gewesen sein wird als Jahwe. Er und Laban türmen wie Giganten als Grenzscheide zwischen den Wüstenstämmen und den Bewohnern des Kulturlandes das Gebirge Gilead auf, ja schon im Mutterleibe ringt er mit seinem Bruder Esau. In seiner jetzigen Gestalt sei dieser Mythus eine genealogische Sage, in welcher Esau die Edomiter vertrete und Jakob den Stamm Juda; diese Form könne er nur bei den Südstämmen erhalten haben. Man gab ihnen hier Isaak zum Vater und Abraham nebst Sara als Großeltern. Als die Israeliten diese Erzählungen von den Südstämmen übernahmen, müssen sie, wie die Sprüche über beide Völker Gen. 25, 23; 27, 27 ff., 39 f. beweisen, bereits eine feste Gestalt gehabt haben. Man setzte im Norden einfach Jakob dem Israel gleich und übertrug auf ihn die Taten Israels; dadurch wurde Juda Bruder der Söhne Israels. Als Israel ist Jakob nun durchaus im Osten des Jordan lokalisiert. Hier befindet sich nach Gen. 50, 1—14 sein Grab in Goren ha-aṭad bezw. Abel-miṣraim. Auf den göttlichen Charakter Jakobs weist außer den angeblichen Namen Ja'ḳob-her (J'ḳbhr) „Jakob ist zufrieden", wobei aber die Deutung sehr unsicher ist, nach Meyer noch der Jakobsegen Gen. 49, 24 hin, wo in dem verderbten Verse neben dem „Stier Jakobs" der „Stein Israels" erwähnt wird [1]). Ja sogar im Segen Moses' Deut. 33, 13 ff., in dem Spruche über Joseph, will Meyer in v. 17, in den Worten „Hoheit umgibt seinen erstgeborenen Stier", Jakob erkennen, den Stier von Bethel [2]). Zugleich findet er in diesen Stellen Totemismus angedeutet, als habe die Gottheit des Stieres und Steines ihre Verehrer selbst erzeugt, ein Glaube der sich noch in Ez. 23 ausspreche, während Jesaia 1, 24 und 30, 29 unbedenklich die Ausdrücke „Stier Israels" und „Fels Israels" bildlich von Jahwe gebraucht. Schließlich faßt er seine Ergebnisse der Untersuchung über den Patriarchen Jakob folgendermaßen zusammen [3]): „Die alten kanaanäischen Bewohner des Ostjordanlandes verehrten einen Gott Ja'ḳob, nach dem ein Ort Ja'ḳob-el benannt war, und den die Hyksos mit nach Ägypten gebracht haben. Sie erzählten von seinen Taten und Kämpfen, vor allem, wie er seinen wilden Bruder Esau, der viel stärker

[1]) Vgl. Luther in ZATW XXI, 70 ff.
[2]) Meyer, l. c. S. 282 ff. [3]) L. c. S. 286.

war, durch List überwand, die schon in seinem Namen zum Ausdruck kam." Diese Sagen haben die israelitischen Stämme mit ins Westjordanland gebracht, wo man Jakob zum Vater Josephs und damit zum Stammvater von Ephraim und Manasse machte und ihm als Gemahlin die Heroine Rachel, die in einer Kultstätte bei Ephrat hauste, zuwies. Sie wurde dann auch die Mutter Benjamins, während man die andern Stämme als Kinder Jakobs von einem zweiten Weibe, Lea, oder von Sklavinnen betrachtete.

Die Josephsgeschichte ist nach Meyer und Luther nur literarische Fiktion, um das Volk aus dem Lande herauszubringen und es dann noch einmal einwandern zu lassen. Joseph selbst ist keine historische Persönlichkeit, sondern ein alter Gott; sein Grab befindet sich auf dem Grundstücke bei Sichem, das einst sein Vater gekauft hatte (Gen. 50, 25; Ex. 13, 19; Jos. 24, 32). Als Stammesname bezeichnet Joseph die Bewohner des Gebirges Ephraim, des Haupteiles des Landes Israel, von denen sich nach Süden zunächst Benjamin abzweigte, während im Norden die Stämme Ephraim und Manasse erwuchsen. Noch in späterer Zeit wurden diese Stämme gern als „Haus Joseph" zusammengefaßt. Um Joseph als Gott nachzuweisen, möchte Meyer gern den auf der Liste Thutmoses III. vorkommenden palästinensischen Namen (Nr. 78) Išp'r Joseph-el lesen; diese Deutung des Namens ist jedoch so unsicher und unwahrscheinlich — man erwartet für יוספאל nach Nöldeke Iwsp'r —, daß Meyer auf eine Entscheidung verzichtet.

In der Dinageschichte Gen. 34 sieht Meyer einen Reflex der Jud. 9 erzählten geschichtlichen Vorgänge [1]) und nimmt eine Übertragung dieser Erzählung auf Simeon und Lewi an, welche bezweckte, den zur Zeit des Erzählers erfolgten Untergang dieser beiden Stämme zu motivieren. Bekanntlich werden die Bewohner Sichems von Abimelech niedergemetzelt, die Stadt zerstört und Salz darauf gestreut. Im Tempel des El-Berîth fanden auch die Insassen der Burg Sichems ihren Tod (Jud. 9, 46 ff.) [2]). Die Stadt war damals im Besitze der kanaanäischen bnê Ḫamôr (Jud. 9, 28); sie gehörte zugleich zum Reiche des Gideon und scheint auch israelitische Bewohner gehabt zu haben. In der Königszeit finden wir Sichem wieder als rein israelitische Stadt und als Mittelpunkt

---

[1]) L. c. S. 423.

[2]) Vgl. P. Marie Joseph Lagrange, O. Pr., Le livre des Juges, Paris 1903, S. 183 f.

der Nordstämme. Hier fand ja die Reichsversammlung statt, die Rehabeam absetzte und Jerobeam als König anerkannte. Der Verbindung Simeons und Lewis mit Sichem mag, so führt Meyer aus, die Tatsache zu Grunde liegen, daß diese Stämme einst einen Handstreich gegen Sichem versucht hatten, ähnlich wie die Daniten gegen Laiš, nur daß sie keinen Erfolg hatten. Die Sage soll vielleicht ursprünglich an anderer Stelle lokalisiert gewesen sein; jedenfalls sei bei ihrer geschichtlichen Verwertung Vorsicht am Platze.

In Wirklichkeit hätten nach Meyer Simeon bei Ḫorma-Ṣpat und Lewi stets bei Ḳadeš gesessen; ihre Vernichtung ist nach Luthers Vermutung den Amaleḳitern zuzuschreiben, die von Süden herandrängten. Lea und Lewi seien im Grunde „höchst wahrscheinlich“ identisch [1]), Lewi sei nur das Gentilicium zu Lea; Luther leitet Lea von einem Verbum לוה mit der ursprünglichen Bedeutung „winden“ ab; er verweist auf das arabische لَوَى, torsit et vertit funem, hebräisch לִוְיָה „Kranz“, und leitet von demselben Stamme auch den großen Drachen Lewjathan, לויתן, ab. Noch zur Königszeit habe man ja den Kult der Schlangenidols Nechuštan, der ehernen Schlange des Moses, im Tempel von Jerusalem auf diesen zurückgeführt (Num. 21, 6 ff.). Auf Schlangenkult der Lewiten weisen nach Luther und Meyer auch die Künste hin, die Moses mit seinem Stabe treibt, ja die שרפים, die Giftschlangen, gegen welche das eherne Schlangenbild helfen sollte, seien nach Jes. 14, 29 und 30, 6 geflügelt gedacht, und dieselben geflügelten Schlangendämonen ständen in der Vision Jes. 6, 2. 6 als Diener vor Jahwes Throne. Daher soll denn auch die Schlange des Paradieses und der Name Ewa Gen. 3, 20 den Lewiten angehören, denn Ewa sei weiter nichts als die Schlange, vgl. aramäisches חִוְיָא, חִוּ und arabisches حَوَى „sich ringeln“. „Nach dieser Anschauung“, sagt Meyer [2]), „stammen also die Menschen von der Schlange ab — d. h. die Urmutter aller Menschen Ewa ist im letzten Grunde identisch mit der Mutter von Simeon, Lewi-Lea.“ Ja sogar die Stange, an welcher die eherne Schlange aufgerichtet wird (נס, Num. 21, 5—9), hat nach Meyer eine Rolle im Jahwekult gespielt; denn Ex. 17, 15 errichtete Moses einen Altar und nannte ihn יהוה נסי „Jahwe ist meine Fahnenstange!“ [3]) Die

[1]) E. Meyer, l. c. S. 426. [2]) L. c. S. 427 Anm. 1.
[3]) L. c. S. 427.

Jahwereligion habe dann nicht umhin gekonnt, die dämonischen Schlangen in ihrem Kult zu legitimieren, bis eine höhere religiöse Erkenntnis der Propheten wenigstens das Bild des Nechuštan zerstören und seinen Kult abschaffen ließ.

Doch genug! Wir haben ein Bild entworfen von dem, was uns die neueren Forscher über die Vorgeschichte Israels und seine Ansiedlung im Lande Kanaan sagen. Vor unseren Augen sehen wir Israel sich entwickeln, ganz programmäßig geht die allmähliche Festsetzung im Kulturlande Kanaan vor sich. Doch wird dabei zu wenig Rücksicht auf konkrete Verhältnisse genommen; denn die Kanaaniter schauen Generationen lang ruhig zu, wie ihr Land nacheinander jedesmal von einer Handvoll Menschen überfallen wird; diese ausgehungerten Beduinenhorden müssen trotzdem mit großer Schnelligkeit seßhaft geworden sein, denn nicht viel später finden wir sie im Besitze einer relativ hohen Kultur und imstande, ihr Land gegen neu einbrechende Wüstenhorden zu verteidigen. Ja, als bald darauf in den Philistern ein dem Semitentum gefährlicher Feind entstand, sind sie es gewesen, die Kanaan der stammverwandten Kultur gerettet haben. Trotz der unverständlichen Zersplitterung, in der uns Israel vorgeführt wird, finden wir bald ein eminent ausgeprägtes Nationalgefühl und das Bewußtsein einer dem Volke Israel zukommenden Sonderstellung, die es scheidet von allen Völkern. Wie soll man das historisch begreifen? Es scheint, man muß einen Glauben mitbringen, der mehr als Berge versetzen könnte; man muß die größten Kamele verschlucken können, ohne mit der Wimper zu zucken, dagegen für die Anstöße der biblischen Darstellung ein mimosenhaft feines Empfinden haben.

Bei der religiösen Entwicklung Israels, der wir uns jetzt zuwenden, ist das noch deutlicher.

2. Ursprung und Entwicklung der Jahwereligion.

a. Ḳadeš und die Sinaitradition.

Zunächst hören wir Luther das Urteil abgeben, daß wir über die Anfänge der Jahwereligion völlig im Dunkeln sind; denn sie war ja Israel nicht eigentümlich, sondern Gemeinbesitz der um den Sinaivulkan zeltenden Beduinen. „Über die Entstehung der Jahwereligion wissen wir gar nichts. Auch das ist uns ganz unbekannt, wo und wann sie zu den Israeliten gekommen

ist" [1]). Bei den Nordstämmen finden wir in historischer Zeit Kulte von Naturgottheiten, wie sie Bauern eigentümlich sind: an den heiligen Stätten werden verschiedene Els verehrt, die teils in Bäumen, in einer Quelle, teils in Steinen und Idolen ihre Wohnung haben. Daneben gab es auch einen Jahwekult, nämlich Jahwe als Kriegsgott; sein Idol war die heilige Lade, die in Silo in einem festen Hause verehrt wurde. Bei einer Razzia in das Sinaigebiet hatte nach dieser Auffassung der Stamm Joseph, da sein Palladium ja die Jahwelade war, Jahwe, den Gott des Vulkans, kennen gelernt und seinen Kult mitgebracht. Wahrscheinlich hatten die andern Stämme Israels ähnliche Idole. Der „Gott des Kastens" war also der El vom Sinai [2]). In diesem Kasten nahm man ihn auch mit in den Krieg. Allein unter dem Einfluß der heidnischen und kultfrohen Umgebung entfernte sich der Jahwekult der Nordstämme immer mehr von der alten Vorstellung des Feuerdämons vom Sinai. Fremde Kultgebräuche, heidnische Mythen drangen ein und wurden nur notdürftig angepaßt. Man faßte alle Els in den verschiedenen Kultstätten des Landes zu einem Begriff Elohim zusammen, welchen man mit Jahwe identifizierte, so daß Jahwe sich nun in Bethel, Sichem und sonst überall manifestierte. Das war schon eine viel höhere Stufe der religiösen Entwicklung als die, auf welcher die Vorstellung von dem alten Feuerdämon Jahwe, dem „Gott des Kastens", entstand [3]). Der „Gott des Kastens" ist denn auch „recht eigentlich der Nationalgott Israels, d. h. des im Lande Ephraim sitzenden Teils des Volkes" [4]). Jahwe ist überhaupt ein launenhafter Herr (S. 65), er ist blutdürstig und voll Wut (S. 449), ein nächtlicher Dämon, der das Tageslicht scheut (S. 38; 58); man muß sich ihn möglichst niedrig vorstellen, etwa wie Meyer S. 59 ausführt in Verbindung mit der Erzählung Ex. 4, 24—26. So war schon die Aufstellung „des Kastens" im Tempel zu Silo ein Attentat gegen das Wesen dieses seltsamen Gottes. Indem man die Landesgötter mit Jahwe gleichsetzte und ihn nach Art derselben auffaßte, hat man tatsächlich, „ohne es zu ahnen oder gar zu wollen, neben ihn zahlreiche neue Götter gestellt, in derselben Weise, wie mit jedem neuen Madonnenbild, mit jedem neuen wundertätigen Heiligenbild eine neue Gottheit zu den alten gleichnamigen tritt" [5]). Ja, Jahwe wandelte sein Wesen so sehr,

[1]) Luther bei Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 163.
[2]) L. c. S. 213 f. [3]) L. c. S. 213. [4]) L. c. S. 215.
[5]) L. c. S. 216.

daß man ihn in Bethel und Dan als echten Bauerngott in Gestalt eines Stieres verehren konnte.

In einem bemerkenswerten Gegensatz nun zu diesem Jahwekult der nördlichen Stämme, des eigentlichen Israel, steht nach Meyer und Luther der Jahwe des Südens. Von hier aus erging der Anstoß für die weitere religiöse Entwicklung Israels. Der Jahwe von Ḳadeš, — das war das religiöse Zentrum der Südstämme — hatte von Anfang an etwas Intolerantes an sich: nichtsdestoweniger sollen bei den Lewiten, wie wir bald sehen werden, den Trägern der religiösen Bewegung, Jahwekult und Schlangenkult „ursprünglich untrennbar zusammen" gehört haben. Denn „die Priester des Stammes Lewi waren Medizinmänner, welche neben den Geheimnissen des Kultus Jahwes und seiner Rechtssatzungen und Losorakel auch die Kunst der Schlangenbeschwörung und daneben gewiß manche andere Heilkraft und Zauberkunst besaßen" [1]. Hier im Süden gehörte ja Jahwe den Stämmen Juda-Simeon-Lewi nicht allein an, sondern wurde auch neben andern Gottheiten bei edomitisch-ismaelitischen Stämmen eifrig verehrt, besonders bei den Ḳainiten, Kalebbitern und Midianitern. Hier wurde in der fortschreitenden religiösen Entwicklung der exklusive Charakter Jahwes immer stärker betont, er war der grimme Feuergott, der keinen Rivalen in seinem Machtbereiche dulden wollte. Träger dieser Entwicklung wurden die Lewiten [2].

Um die Oase Ḳadeš saßen der Stamm Lewi und die andern Südstämme, welche mit edomitisch-ismaelitischen Stämmen im zwölften Jahrhundert hieher eingewandert waren. Aus ihren Traditionen, die sie mit Midian und seinem Vulkan verbanden, aus der Geschichte ihres Aufenthalts in den Wüsten am Toten Meere, aus ihren Kämpfen mit ʿAmaleḳ und ihrem Eindringen in das südliche Palästina, wie es uns die in Num. 21, 1—3, Num. 14, Ex. 17 verstreuten Andeutungen ahnen lassen, ist nach Meyer der Kreis von Erzählungen entstanden, der den Aufenthalt in Ägypten, den Auszug, die Sinaiepisode und den Aufenthalt in Ḳadeš zum Gegenstande hat. Dieser Mosessagenkreis der Südstämme hat auf die Entwicklung der religiösen Literatur Israels eine bestimmende Wirkung ausgeübt: er wurde maßgebend und zog die andern Traditionen in seinen Bann.

---

[1]) L. c. S. 427.

[2]) Meyer, l. c. S. 443.

Die Bedeutung von Ḳadeš zeigt sich noch darin, daß das Volk nach seiner alten Überlieferung, wie man seit Wellhausen annimmt, vom Schilfmeere direkt nach der Oase von Ḳadeš gezogen sein soll. Hier fand die eigentliche Gesetzgebung statt, nicht als einmaliger Akt, sondern als fortdauernde Tätigkeit des Moses, wie sie uns Ex. 18 und Num. 11 geschildert wird. Dagegen ist die Sinaigeschichte nur eine Episode, die eingeschaltet wurde, um die Gesetzgebung zu einem dramatischen Akt zu gestalten, höchstens daß man zuläßt, daß das Volk aus Dankbarkeit zum Sinai gewallt sei, um hier Jahwe ein Opfer darzubringen. Das ist inkonsequent und zudem unmöglich, wenn, wie man sagt, der Berg Sinai eigentlich in Midian, also östlich vom älanitischen Meerbusen gelegen haben soll. Die Tradition über die Lage des heiligen Berges erscheint in der Tat mehrdeutig. Sicher ist, daß schon die elohistische Erzählung den Berg Sinai auf der heute nach ihm benannten Halbinsel sucht. Es erscheint mir undenkbar, daß überhaupt jemand erzählt haben sollte, das Volk Israel sei von Ägypten nach Midian zum Sinai und von dort nach Ḳadeš gezogen. Soweit wir also in der Tradition zurückgehen können, lag der Gottesberg auf der Sinaihalbinsel. Allerdings wenn der Zug zum Sinai nur eine Episode war, die später eingelegt wurde, hätte man auf die eigentliche Lage des Berges keine Rückicht zu nehmen brauchen. Jedoch auch diese Annahme wäre höchst mißlich, denn der Berg Jahwes bestand nicht nur als schemenhaftes Gebilde in der Tradition, sondern war eine Realität. Man hatte offenbar eine bestimmte Vorstellung von seiner Lage, denn der Sinai spielte als Sitz Jahwes und wichtige Stätte aus der Jugendzeit des Volkes eine große Rolle; an ihn knüpfte sich in der Tradition jenes Ereignis an, an welches ein Israelit nur mit Scheu und Verehrung dachte, die Gesetzgebung; von Sinai her zieht beim Deborakampfe Jahwe an der Spitze des Himmelsheeres den Seinen zu Hilfe, Jud. 5, 4. 5:

„Jahwe als du auszogst aus Seir
einhertratest vom Gefilde Edoms her
da bebte die Erde, es troffen die Himmel,
es troffen die Wolken von Wasser;
Berge wankten vor Jahwe [] [1]),
vor Jahwe, dem Gotte Israels."

[1]) זה סיני ist in den Text geratene sinnentsprechende Glosse. Vgl. Lagrange, Le livre des Juges, S. 82.

Hierher in die Nähe Gottes flieht Elias vor Isebel, 1 Reg. 19, 8 ff., um sich Kraft zum Kampfe gegen den Baal von Tyrus zu holen. Moses hat diese Beziehungen des Volkes zum Sinai nicht geknüpft; denn ein Wallfahrtsfest am heiligen Berge gibt ihm den willkommenen Vorwand, von Pharao freien Abzug zu verlangen. Solche Wallfahrtsfeste werden die in Ägypten ansässigen Israeliten oft gefeiert haben; man legte ihnen keine Hindernisse in den Weg. Seit der Bedrückung allerdings mußte man fürchten, daß sie diese Gelegenheit benutzen würden, sich ihrer Macht zu entziehen; und wie wir sehen, fällt der Verdacht Pharaos sofort auf diese Möglichkeit. Es dürfte auch von diesem Gesichtspunkte eine Lage des Sinai im nördlichen Arabien ausgeschlossen sein.

So sehen wir denn also Moses und Aaron vor Pharao hintreten (Ex. 5, 1 ff.): [1]„So befiehlt Jahwe, der Gott Israels: laß mein Volk ziehen, damit sie mir in der Steppe ein Fest feiern (וְיָחֹגּוּ לִי בַּמִּדְבָּר). . . . [3]Der Gott der Hebräer ist uns begegnet; laß uns also drei Tagereisen weit in die Steppe ziehen, um Jahwe unserm Gotte Opfer zu bringen; sonst sucht er uns heim mit Pest oder Schwert“ [1]). Die in den letzten Worten angedeutete Strafe mußte natürlich diejenigen treffen, welche das Fest vereiteln wollten, Pharao und sein Land. Es war vielleicht das jedes Frühjahr gefeierte Opferfest der Erstgeburten, ein חַג, Wallfahrtsfest, welches seinem Wesen nach eine regelmäßige Wiederkehr forderte [2]). Zum Zweck dieses Festes machten die israelitischen Frauen bei ihren ägyptischen Nachbarinnen eine Anleihe von Schmucksachen und Festkleidern; denn zu einem solchen Fest durfte man nicht in den gewöhnlichen Kleidern erscheinen. Wenn Pharao die Israeliten ziehen lassen wollte, ihnen aber verbot, ihre Herden mitzunehmen, so zeigte er damit deutlich, daß er das Wesen des Wüstenfestes nicht kannte, denn die Herden waren dabei die Hauptsache (Ex. 10, 25 f.). So ist denn der Zug nach dem Sinai ein durchaus notwendiges Glied der Erzählung.

Hier am Sinai legte Jahwe dem Moses den Auftrag ins Herz, sein von den Ägyptern unterdrücktes Volk zu befreien.

---

[1]) Vgl. auch Ex. 3, 18; 4, 23.

[2]) Vgl. חגג, welches nach Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 2. Aufl. Berlin 1897, S. 110 bedeutet „den heiligen Reigen aufführen“, daher חג eigentlich der heilige Reigen. Wahrscheinlicher bedeutet jedoch חגג nach dem Arabischen und Sabäischen „pilgern“, und חַג, vgl. das arabische Ḥaǧǧ, ist das nach dem Kalender geregelte Pilgerfest. Vgl. חֹק Bestimmung, Norm.

Doch zuvor haben wir noch einen Blick zu werfen auf die wichtigen Beziehungen, in denen wir Moses zu dem Priester eines fremden Volkes finden. Er hatte sich verschwägert mit dem Priester von Midian, dessen Namen die Tradition verschieden angibt. Nach dem Jahwisten ist es einfach der כהן מדין (Ex. 2, 21 a), zu dem Moses auf seiner Flucht in das Land Midian, ארץ מדין, kommt und dessen Schwiegersohn er wohl auch geworden ist; allerdings wird sein Name Ex. 2, 18 als רעואל angegeben, doch betrachtet man diesen Namen als Torso aus חֹבָב בן רעואל, wie er vom Jahwisten Num. 10, 29; Jud. 4, 11 und Jud. 1, 16 genannt wird; an der letzterwähnten Stelle steht im hebräischen Texte allerdings וּבְנֵי קֵינִי חֹתֵן מֹשֶׁה וגו׳; da man jedenfalls den Namen des Schwiegervaters erwartet, liest man mit Budde[1]) nach Jud. 4, 11 und der Septuaginta, die teils *ιωαβ*, teils *ιωβαβ* oder *ωβαβ* bietet, allgemein חוֹבָב הַקֵּינִי[2]). Während Ḥobab Jud. 1, 16 und 4, 11 als Ḳeniter bezeichnet wird, ist er Num. 10, 29 Madianiter; Ed. Meyer will auch hier Ḳain einsetzen. Infolge dieser Hinweise nimmt man seit Stade[3]) an, daß zur Zeit des Moses die Ḳeniter am Sinai saßen und daß Moses von ihnen den Jahwekult auf die Israeliten übertragen hätte. Moses' Schwiegervater wäre demnach der Priester der Ḳeniter gewesen. Stade hat erkannt, daß die Erzählung Num. 10, 29—32, wo Moses seinen Schwiegervater bittet, mit dem Volke zu ziehen und ihm den Weg durch die Wüste zu zeigen, inhaltlich eine Variante zu Ex. 18, sachlich mit der Nachricht Jud. 1, 16 zusammengehört, wonach Ḳain sich dem Stamme Juda anschloß. Den Widerspruch zwischen der Angabe, daß Moses' Schwiegervater einmal Midianiter, das andere Mal Ḳeniter ist, löst Stade durch die Annahme, daß die Ḳeniter einen Teil der Midianiter bildeten oder sich ihnen vertragsmäßig angeschlossen hatten, wie das bei kleinen Stämmen oft vorkam. Beim Elohisten heißt der Schwiegervater Moses' Ex. 3, 1 und 4, 18 Jethro; er wird 4, 18 und 18, 2 als כהן מדין bezeichnet; zwar betrachtet man dieses כהן מדין als redaktionell,

---

[1]) Richter-Samuel, S. 86.

[2]) Vgl. auch G. F. Moore, The Book of Judges, Leipzig 1900, in P. Haupts Polychrom Bible; v. Gall, Altisraelitische Kultstätten, Gießen 1898, S. 8 (Beihefte zur ZATW. IV).

[3]) Gesch. Isr. I, 131 f. — Die Entstehung des Volkes Israel, S. 10; vgl. bes. Stades Aufsatz über das Ḳainszeichen in ZATW XIV, 250 ff.

doch muß aus der Rolle, die Jethro in Ex. 18 spielt, geschlossen werden, daß er Priester war und daß die Traditionen sich decken. War der Berg Sinai das alte Heiligtum Ḳains, so muß er sowohl wie Jahwe den Israeliten fremd gewesen sein. Man nimmt denn auch an, daß die Israeliten oder einzelne Stämme schon einmal in die Nähe des Sinai gekommen waren, daß aber erst Moses ihnen Jahwe als einen neuen Gott brachte und den Sinai für sie zu einem Heiligtum machte[1]. Diese Ansicht Stades widerspricht der Tradition und ist auch innerlich unwahrscheinlich.

In der Nähe von Midian muß der heilige Berg gelegen haben. Denn als Moses eines Tages die Schafe seines Schwiegervaters in die Wüste hineintrieb, kam er zum Berge Horeb, wo ihm Jahwe im brennenden Dornbusch erschien und befahl, das Volk zu einem Opferfest in einer dreitägigen Wallfahrt aus Ägypten zu führen. Auch nach dem Jahwisten muß eine Offenbarung an Moses erfolgt sein, denn auch nach ihm soll das Volk eine Pilgerfahrt von drei Tagen machen (Ex. 3, 18). v. Gall trennt die beiden Berge und läßt den Horeb von jeher auf der Sinaihalbinsel, den Sinai dagegen in Nordwestarabien liegen; er muß daher die drei Tage von Ex. 3, 18 von Ḳadeš aus rechnen und gerät auch sonst in unlösbare Schwierigkeiten.

Man nimmt heute allgemein an, daß Midian an der Ostküste des Roten Meeres lag, nach v. Gall etwa in der Gegend des heutigen Maknâ. Es ist aber sicher, daß der Umfang des Begriffes Midian verschwommen und seine geographische Lage nicht fest bestimmt war. Nach den Angaben des arabischen Geographen Jaḳut, Geogr. Wörterbuch[2], lag Midian sechs Tagereisen von Tebûk, an der großen Pilgerstraße nach Mekka. Nach welcher Richtung diese Entfernung genommen werden soll, wird leider nicht gesagt. Daß nach Jaḳut Midian in der Nähe Ägyptens lag, beweist in voller Deutlichkeit eine Stelle, wo er über die Lage des Sinai spricht, Bd. III, S. 557 (zitiert nach v. Gall, l. c., S. 12):

وبقرب من مصر عند موضع يسمّى مَدْيَن جبل يسمّى الطور ولا يخلو من المتعبّدين.

---

[1] So z. B. v. Gall, Altisraelitische Kultstätten, S. 18.

[2] Ed. Wüstenfeld Bd. IV, 451 (zitiert nach v. Gall, Altisraelitische Kultstätten, S. 9 Anm. 3): مَدْيَنُ على بحر القُلْزُم محاذية لتبوك على نحو من ستّ مراحل.

„Und in der Nähe von Ägypten bei einem Ort, der Midian heißt, ist ein Berg namens Eṭ-Ṭûr, und er ist voll von Frommen." Die letztere Bemerkung zeigt, daß auf diesem Berge fromme Einsiedler gesessen haben wie auf dem Sinai; diesen Berg dürfte Jakut auch gemeint haben. Der Umstand, daß der heilige Berg nach der biblischen Überlieferung in das Gebiet der Midianiter verlegt wird, widerspricht also nicht der Annahme, daß dieser Berg wirklich auf der Sinaihalbinsel lag.

Nach der Schilderung von Ex. 19, besonders v. 16, Deut. 5, 4 f., 20 ff.; 9, 15 scheint der Gottesberg als tätiger Vulkan gedacht. Jahwe offenbart sich seinem Volke in Formen, die unverkennbar nach einem vulkanischen Ausbruch geschildert sind, Ex. 19, 16: „Am dritten Tage aber, als es Morgen wurde, brachen Donner und Blitze los, indem eine schwere Wolke über dem Berge gelagert war, und es erscholl starkes Geschmetter von Trompeten ... v. 18 Der Berg Sinai jedoch war ganz in Rauch eingehüllt, weil Jahwe im Feuer auf ihn herabgefahren war, und Rauch stieg von ihm auf wie von einem Schmelzofen, und der ganze Berg erbebte stark; v. 19 Und das Schmettern der Trompeten wurde immer stärker." Es ist nicht ausgeschlossen, daß es einst im Gebirge westlich von der Araba vulkanische Erscheinungen gegeben hat. Die Spalte des Jordantales, die ihre Fortsetzung in der Araba südlich des Toten Meeres hat, der Untergang von Sodom und Gomorrha, finden in vulkanischen Ereignissen ihre Erklärung. Für die Gegend östlich der Araba hatte Loth [1]) eine ausgedehnte Vulkanregion nachgewiesen; das ganze Haurângebiet mit den Trachonen ist vulkanisch, im Südosten von Midian an der Pilgerstraße von Tebûk nach Medîna finden sich zahlreiche und ausgedehnte Ḥarras. Auch sonst manifestiert sich Jahwe gern im Feuer; beim Abschluß des Bundes mit Abraham Gen. 15, 12. 17 geht Jahwe „als ein rauchender Ofen und feurige Fackel" durch die für diese Zeremonie zerteilten Opfertiere. Als Feuer das Opfer Gideons auf der Opferhöhe zu Ophra verzehrte, da erkannte dieser, daß er mit dem Engel Jahwes geredet habe; Jahwe waren denn auch von Moses ab die Brandopfer eigentümlich, die sich bei den Kanaanitern nicht in diesem Umfange finden [2]). Noch im 18. Psalm findet dieser Charakter Jahwes deutlichen Ausdruck, wenn es heißt:

[1]) In ZDMG 22, 365 ff.

[2]) Vgl. auch Stellen wie Nahum 1, 3; Job 38, 1 u. a.

v. 8. „Da wankte die Erde, und der Berge Grundfesten erbebten und schwankten hin und her, weil er ergrimmt war.
9. Rauch stieg auf in seiner Nase und Feuer fraß aus seinem Munde, glühende Kohlen brannten von ihm aus.
10. Er neigte den Himmel und ließ sich herab, während Dunkel unter seinen Füßen war“ [1]).

Als Dathan und Abiram sich empörten, tat sich die Erde auf und verschlang die Übeltäter, gleichzeitig ging von Jahwe Feuer aus und vernichtete die Rotte Korahs (Num. 16, 29 ff.) [2]).

Am deutlichsten für die Verbindung Jahwes mit dem Feuer scheint wohl die Erscheinung im brennenden Dornbusch zu sprechen. Als Moses mit den Herden seines Schwiegervaters zum Horeb kam (Ex. 3, 2), „da erschien ihm der Engel Jahwes in einer Feuerflamme, die aus dem Dornstrauch hervorloderte (בְּלַבַּת־אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסְּנֶה). Und als er hinsah, da bemerkte er, wie der Dornstrauch im Feuer stand, ohne daß doch der Dornstrauch verzehrt wurde. (וַיַּרְא וְהִנֵּה הַסְּנֶה בֹּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל׃).“ Das Wort סְנֶה, welches man mit „Dornbusch“ zu übersetzen pflegt, kommt sonst nur noch im Segen Mosis Deut. 33, 16 vor: „Und das Wohlgefallen dessen, der im Dornbusch wohnt (שֹׁכְנִי סְנֶה) komme auf das Haupt Josephs.“ Bemerkenswert ist in Ex. 3, 2, daß הסנה gesagt wird, gleich als ob der Dornstrauch schon bekannt wäre. Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß die Erscheinung am Gottesberge damals ähnlicher Art war, wie später, als das Volk an seinem Fuße erschien. Es war etwas Außergewöhnliches, was Moses sah und was seine Aufmerksamkeit fesselte und ihn bewog näher zu treten. Das Neue war jedenfalls die Feuerflamme in der Mitte der סְנֶה, die zwar brannte, aber die סְנֶה nicht verzehrte. Offenbar hat sich der Erzähler unter סְנֶה etwas gedacht, was im Feuer naturnotwendig verbrennt. Andererseits kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß הסנה auf den הר סיני anspielt; Ex. 3, 1 ff. wird ja der heilige Berg mit seinen charakteristischen Eigenschaften in die Erzählung eingeführt; הסנה muß das sein, wovon der Berg eben הר סיני heißt; dazu kommt noch die Angabe Deut. 33, 16, daß Jahwe in der סְנֶה wohnt. Es dürfte kaum angehen, diese Vorstellung nur auf die einmalige Theophanie in dem „Dornbusch“ zurückzuführen. Wenn Jahwe in der סנה wohnt, kann es kein „Dornbusch“ gewesen sein, sondern das, wovon der Sinai seinen Namen und seine Bedeutung hatte. Ich möchte daher die Ver-

[1]) Vgl. noch Ps. 21, 10; 50, 3; 74, 1.

[2]) Vgl. Ps. 106, 17. 18.

mutung wagen, daß mit סְנֶה eine Örtlichkeit gemeint ist, in welcher brennbare Gase und Dämpfe (Erdfeuer) aufstiegen. Daher trägt der Gottesberg auch den Namen הַר סִינַי. Und zwar mag das Wort סְנֶה mit dem arabischen Verbum سنا, luxit, splenduit ignis, fulgur zusammenhängen, wovon das Nomen سَنًا lux, splendor fulminis vorkommt: סְנֶה wäre daher Glanz, Feuer [1]). Das Wunderbare würde dann darin bestanden haben, daß der Berg brannte und, obgleich kein Brennstoff vorhanden zu sein schien, das Feuer nicht verlöschte. In diesem Feuer erschien der Engel Jahwes und richtete an Moses den bekannten Auftrag, sein Volk aus dem Lande der Knechtschaft zu befreien. Jedoch verstand man wohl schon in der alten jehowistischen Erzählung unter סְנֶה den Dornstrauch [2]). Vielfach bringt man neuerdings den הר סיני (Ex. 16, 1; 19, 11; 24, 16; 34, 4, 29, 32; Lev. 25, 1; 26, 46; 27, 34) und die Wüste Sinai, מדבר סיני (Ex. 19, 1, 2; Lev. 7, 38; Num. 1, 1, 19; 9, 1) mit dem Namen des Mondgottes Sin zusammen. Trotzdem sicherlich Mondkult in ganz Arabien geherrscht hat, ist nicht erwiesen, daß der Mond gerade unter diesem Namen verehrt worden ist [3]). Andere deuten סיני als „den Zackigen" [4]) und Wellhausen erinnert an die Felsspitze סֶנֶה gegenüber von Michmas, die 1. Sam. 14, 4 erwähnt wird.

---

[1]) Vgl. سَنِيَ hoch sein; سَنَاءٌ celsitudo, eminentia; سَنِيّ, سَنِيَّة hoch, leuchtend, glänzend.

[2]) סְנֶה, syrisch ܣܢܝܐ סַנְיָא, arab. سَنَا vgl. Löw, Aramäische Pflanzennamen Nr. 219, ein Stachelgewächs und Dornstrauch. LXX gibt es mit *βάτος*, die Vulgata mit rubus „Dornbusch" wieder; es ist eine Kassia-Art, welche auch als Räucherwerk Verwendung fand. Ob wir bei unserem Dornstrauch an das von Herodot 3, 110 und Theophrast 1. 9, cap. 4, 2 erwähnte Räucherwerk zu denken haben, wie Nielsen, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung, S. 134 f. will, ist doch sehr zweifelhaft. Leopold Fonck S. J., Streifzüge durch die biblische Flora, Freiburg i. Br. 1900 (Bardenhewers Bibl. Studien V, 1), S. 97 f., ist gewillt, seneh auf eine Hagedornart, Crataegus sinaica Boiss., zu beziehen. H. B. Tristam, The natural history of the Bible, 8. Aufl. S. 392 und G. Henslow, The plants of the Bible, London, S. 113 denken an eine Acacia (zitiert nach P. Fonck).

[3]) Vgl. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, S. 105 f., Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri, Göttingen 1903 (Handkommentar zum A. T., herausgegeben von Nowack I, 2), S. 145 f.

[4]) v. Gall, Altisraelitische Kultstätten, S. 16 weist auf Gal. 4, 24 (25) hin, wo der hl. Paulus den *Σινᾶ ὄρος* mit *Ἄγαρ* zusammenbringt und dabei wohl an den Gleichklang mit حَجَر denkt.

Auch für diejenigen, welche die Gesetzgebung am Berge Sinai nur für eine später eingeschobene Episode halten [1], bleibt der Berg Gottes ein wichtiger Faktor innerhalb der altisraelitischen Religion. Die Gesetzgebung fand dann in Ḳadeš statt in dem stillen Wirken Moses. In der Tat ist der fast vierzigjährige Aufenthalt im Süden des eigentlichen Palästina von der größten Wichtigkeit. Hier wird sich Israel wirklich zu einem Volke zusammengeschlossen und die gegenseitigen Rechtsbefugnisse abgegrenzt haben. Man nimmt an, daß hier in Ḳadeš, dem heutigen ʿain Ḳadîs mit einer zweiten Quelle ʿain el-ḳudêrât in der Nähe, von deren Entstehen man sich in Israel nach Num. 20, 1—13 und Ex. 17, 1—7 erzählte, ein Heiligtum bestanden hat. Während Guthe den Stamm Joseph die Hegemonie über die anderen Stämme führen läßt und Moses diesem Stamme zuschreibt [2], hält Meyer mit Recht daran fest, daß Moses Lewit war; nach Meyers Ansicht gehörte Moses ausschließlich nach Ḳadeš; hier in Ḳadeš befand sich nach Meyer auch der feurige Busch, in welchem Jahwe wohnte, hier empfing Moses die Belehrung, die ihn und später alle Angehörigen seines Stammes zu Priestern machte. Mê Merîba („Prozeßwasser") war die heilige Quelle, an welcher Gericht abgehalten wurde; in Massa, der Prüfungsstätte, hat nicht das Volk Moses versucht, sondern Jahwe selbst hat mit Moses gestritten, und dieser hat sich damals die Geheimnisse der Orakellehre samt den Urim und Tummim erstritten; ja hier in diesem Kampfe mußte ihm Jahwe auch seinen Namen offenbaren. Damit war den Lewiten, die zunächst noch ein weltlicher Stamm waren wie die andern, ein kostbarer Erbbesitz erworben, der nicht verfehlen konnte, ihnen das höchste Ansehen zu verschaffen. Natürlich wurde an dem Heiligtum in Ḳadeš ein großes Jahwefest gefeiert, mit dem ein Jahrmarkt verbunden war, wie das bei solchen Festen immer der Fall sei [3]. Bei diesem Fest am „Dornbuschheiligtum" werden dann die Priester von Lewi die gegebenen Vermittler und Schiedsrichter zwischen den Stämmen gewesen sein und werden durch ihre Kunst, Orakel zu geben und auf Grund des alten Herkommens gerechte Urteile zu fällen, einen angesehenen Namen gewonnen haben. Moses ist ja keine streng

---

[1]) Vgl. bes. **Wellhausen**, Prolegomena[6], S. 343.

[2]) Geschichte[2] S. 33. Vgl. **Steuernagel**, Einwanderung, S. 99 ff.

[3]) **Ed. Meyer**, Die Israeliten, S. 78 ff.

historische Persönlichkeit: seine Verschwägerung mit dem midianitischen Priester bedeutet nur, daß der Kult von Ḳadeš eine „Filiale“ des Jahwe vom Sinai ist[1]). Hier am Sinai im Lande Midian müssen die Leastämme einmal gezeltet und den Sinaigott mitgebracht haben. Doch ist Jahwe in dieser nordischen Filiale nie so recht heimisch geworden: denn sein eigentlicher Wohnsitz blieb doch immer der Sinai. Das zeige besonders der Eingang des Mosessegens, der die Anschauung ausspreche, daß Jahwe vom Sinai seinem Volke nach Ḳadeš entgegenkam und nicht, daß das Volk an den heiligen Berg wallte[2]). Dort heißt es Deut. 32, 2: „Jahwe kam vom Sinai und glänzte ihnen auf von Seïr, strahlte auf vom Gebirge Paran und kam von 'Meribath' Ḳadeš;“ v. 2 und 4 sind fast unverständlich. Unser Vers beschreibt die Richtung, aus der Jahwe zur Theophanie erscheint, ganz ähnlich wie im Deboraliede. Es kommt alles auf die Worte וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ an, die wir im masoretischen Texte lesen: die Septuaginta las wenigstens קָדֵשׁ und so lag die Korrektur in מִמְּרִיבַת קָדֵשׁ nicht fern. Wellhausen und Meyer lesen מְרִיבַת קָדֵשׁ „er kam nach Meribath Ḳadeš“. Diese Auffassung erscheint gewagt, denn es ist nicht einzusehen, was Jahwe, wenn Israel nach dem Zusammenhange in Palästina wohnt, in Ḳadeš soll. Meyer sieht auch in dieser dunklen und verderbten Stelle einen Beweis für die hervorragende Stellung, die diese angebliche Kultusstätte Ḳadeš im alten Israel eingenommen habe. Es ist dabei höchst merkwürdig, daß wir in der Königszeit zwar Beršeba' als Kultstätte in großer Beliebtheit finden, während von Ḳadeš niemand spricht. Trotzdem nun Jahwe im „Dornbuschheiligtum“ oder in der „Waberlohe“ wohnte, brauchte man in Ḳadeš auch noch ein Zelt. Die Lade hat mit dem Kultus der Südstämme nichts zu tun, von Moses ist vielmehr das heilige Zelt nicht zu trennen: denn „für den nomadischen Kult ist ja auch ein Zelt das natürlichste Heiligtum“[3]). „Vielleicht“ enthielt dieses Zelt sogar einen Altar, jedenfalls aber die heiligen Lose.

---

[1]) L. c. S. 67.

[2]) Zum Segen Moses vgl. Graf, Der Segen Moses, 1857. Volck, Der Segen Moses, 1873. Stade, Gesch. Isr. I 150 ff. Steuernagel, Deut.-Josua, zu Deut. 33, 1—5 (Handkommentar zum A. T.).

[3]) Luther bei Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 134.

b. Der Anteil des Moses an der Entwicklung der israelitischen Religion.

Bei dem langen Aufenthalt in der Oase Ḳadeš wird Israel sich, wenn auch in beschränktem Maße, dem Ackerbau zugewandt haben. Im Laufe dieser Zeit entstanden die Anfänge einer gemeinsamen Rechtsordnung; hier mußte der Versuch gemacht werden, aus den verschiedenen Elementen, welche die gemeinsame Gefahr zusammengeführt hatte, nun auch eine wirkliche Organisation, ein Volk zu machen. Daß es für Moses nicht leicht war, die zügellosen Scharen zusammenzuhalten, zeigt das wiederholte Murren des Volkes, die Aufstände einzelner Geschlechter und Familien. Das wichtigste war jedenfalls die Einführung der Rechtsprechung durch Moses, deren Bedeutung aber nach den Kritikern mehr in der Einrichtung dieser Institution überhaupt lag, als in dem Geiste, nach dem Recht gesprochen und Entscheidungen gefällt wurden. Denn sonst hätten wir ja schon in mosaischer Zeit feste Rechtsgrundsätze und eine diese Normen umfassende Thora, was um der Entwicklung willen bedenklich erscheint. „Diese Einrichtung erzeugte immer von neuem in Israel die תּוֹרוֹת (oder תּוֹרָה als Singular mit kollektivischem Sinn). Moses ist demnach der Begründer der Lehre Jahwes, der Unterweisung Israels durch Jahwe“ [1]). Nicht die Versammlung am Horeb begründete das Recht in Israel, sondern Moses' Tätigkeit in Ḳadeš, deren Wichtigkeit in der Unterwerfung der Stämme unter eine von Jahwes Willen geleitete Autorität lag. Auch nach Stade ist Jahwes Orakel das nationale Band, das die Stämme schließlich immer wieder zusammenhielt. Moses war demnach ein Priesterfürst, einem babylonischen Patesi, sabäischen Mukarrib oder minäischen Kabir vergleichbar, ein Kâhin, Führer, Richter und Priester zugleich. Selbstverständlich war dann die Thora Moses' nicht von Urîm und Tummîm abhängig; denn durch das Orakel konnten nur Tatsachen konstatiert werden. Belehrung und Weisung in Kultus und Recht, die nicht durch die bloße Tatsache, daß Weisung gegeben wurde, sondern durch den Inhalt und den dem israelitischen Recht von Anfang an eigentümlichen Geist wirkten, waren es vor allem, in denen das Werk Moses' fortlebte. Der Geist der Liebe und Menschlichkeit, der schon das Bundes-

---

[1]) Guthe, Geschichte[2], S. 35.

buch Ex. 21—23 in so deutlicher Weise auszeichnet, und der es so wirksam unterscheidet von den Sitten der Nachbarvölker, ist mosaisches Erbe.

Allerdings, nach dem Evolutionismus darf Moses nicht viel geschaffen haben, sonst bleibt für die lediglich in aufsteigender Linie mögliche Entwicklung nichts übrig. So begnügt man sich denn meist mit der Einrichtung des Orakels und einer gewissen Einheit jener Volkselemente, die in der Nähe von Ḳadeš saßen; als der Abmarsch nach dem Ostjordanlande erfolgte, — welche Verhältnisse den Aufbruch von Ḳadeš veranlaßten, wissen wir nicht mehr; Stade denkt an einen erfolglosen Versuch von Süden her in das Land einzudringen —, ging diese Einheit wieder verloren, denn die einzelnen Stämme, soweit man schon von solchen reden kann und die an Kopfzahl recht gering gewesen sein müssen, drangen ja allmählich, einer nach dem andern, in das reiche und kultivierte und wohl verteidigte Land ein; und Moses gehörte eigentlich dem Stamme Joseph an, dessen Palladium die heilige Lade war.

Mit der Ansiedlung war gleichsam das Thema der religiösen Entwicklung Israels gestellt: würde es, wie das die Regel bei minderkultivierten Völkern ist, die der Kultur zugänglich gemacht werden, der höheren Kultur unterliegen, oder wird es so stark sein, sich in seiner Eigenart zu behaupten? Nach der Darstellung der hl. Schrift wissen wir, daß Israel, nachdem es unter Führung Josuas sich ein festes Territorium erobert hatte und die einzelnen Stämme nun, im Rücken gedeckt, bestrebt waren ihre Gebiete zu erweitern und zu sichern, im großen und ganzen auch geographisch eine Einheit bildete. Wir wissen ferner, daß es in seiner von den Vätern ererbten und durch Gottes Fügungen ausgestalteten Religion, die den Gegenstand eines besonderen Bundes zwischen Jahwe und seinem Volke bildete, einen Schatz besaß, einen Kulturfaktor ersten Ranges, der als mächtiger Antrieb des Nationalbewußtseins dem Volke die sittliche Kraft und die männliche Entschlossenheit zu geben imstande war, die es ihm ermöglichte, seine gute Eigenart zu erhalten und die Güter der Kultur seinem Geiste anzupassen und mit seinem Geiste zu durchdringen. Daß Israel trotz seiner Zersplitterung infolge der Ansiedlung, trotzdem eine Reihe von Stämmen für die nationale Entwicklung bald verloren ging, dies erreicht hat, ist ein hervorragender Beweis seiner sittlichen Kraft, eine Tatsache, die in der Darstellung der hl. Schrift

denn auch wirklich historisch motiviert ist. Und nun gehe man an die Resultate der Ausgrabungen, wie sie etwa der gelehrte Dominikaner P. Hugues Vincent in seinem schönen Buche „Canaan d'après l'exploration récente“ [1]) für Palästina zusammengefaßt hat, und lasse kanaanitische Kinder- und Menschenopfer, die sinnlichen Götterkulte und die lärmenden Feste an seinem Auge vorüberziehen, und dann vergleiche man im Hinblick auf die stets dem Sinnlichen und Äußeren zugeneigte menschliche Natur diejenigen Faktoren, die nach den neueren Darstellungen der religiösen Entwicklung Israels imstande gewesen sein sollen, dem Volke das nötige Gegengewicht zu bieten, und es zu dem gemacht haben sollen, was es der Weltgeschichte nun einmal geworden ist, und man wird höchst enttäuscht sein, wie wenig die neueren Theorien diese außerordentliche Entwicklung historisch zu motivieren wissen. Auch hier muß man wieder einen starken evolutionistischen Glauben mitbringen.

Mit Recht stellt Stade [2]) die Person und das Werk Moses' in den Mittelpunkt. Er erkennt auch an, daß bei der Einwanderung der Stämme „eine von einer nationalen Religion getragene, spezifisch israelitische Geistesart sich längst entwickelt hatte“. Denn „wenn die Religion Jahwes die Heiligtümer des Landes zu okkupieren vermag, so muß sie erheblich älter sein, als die Einwanderung“. Und „da in ältester Zeit Jahwes Orakel das einzige nationale Band ist, so ist zu schließen, daß Volksgründung und Religionsstiftung zusammenfallen, daß beide in der vorhistorischen Zeit erfolgt sind“. Ja, „wenn wir über Mose's Person und Werk keinerlei Sage hätten, so würden wir aus dem Verlauf der Geschichte Israels schließen müssen, daß Israels Volkstum und Religion in Ereignissen wurzeln, ähnlich denen, welche die Sage berichtet, und daß diese die der Religion Israels eigentümliche Stimmung erzeugt haben. Es erscheint daher nicht zulässig, an der Geschichtlichkeit Mose's zu zweifeln“ [3]).

Nach diesen Worten dürfte man erwarten, daß Stade der Person Moses' und seinem Werke gerecht werden würde; trotzdem unterscheidet sich das, was nach seiner Ansicht Moses wirklich geschaffen

[1]) Paris 1907.

[2]) Die Entstehung des Volkes Israel, S. 10. Vgl. Geschichte des Volkes Israel I, 430 ff. Biblische Theologie I, S. 1 ff., bes. S. 28 f.

[3]) Die Entstehung des Volkes Israel, S. 10.

hat, kaum von dem Niveau der Nachbarvölker Israels. Alle Vorstellungen, die man in Altisrael von Jahwe hatte, gleichen angeblich denen, welche auch andere Völker von ihren Nationalgöttern hatten, nur einen Punkt ausgenommen: die Einzigkeit Jahwes. Moses habe seinem Volke Jahwe als einzigen Gott gegeben, der keine anderen Götter neben sich duldete. Darin bestehe das Werk des Moses [1]), und darin liege der historische Charakter der Jahwereligion. Da man eine kräftige Überzeugung von der Macht Jahwes hatte, gelangte man zu der naiven Zuversicht, daß er mächtiger und hilfsbereiter sei als andere Götter. Da er nur einer war, dachte man ihn als machtvoll handelnde Persönlichkeit, als denkendes und wollendes Wesen und knüpfte sittliche Züge an ihn. Hierin lägen die Wurzeln der Entwicklung zum Monotheismus; zunächst aber habe jeder Israelit geglaubt, daß neben Jahwe auch noch andere Götter bestanden; was Moses gebracht hatte, sei nur Monolatrie gewesen.

Mit der Ansiedlung trat der historische Charakter der Religion nach Stade sofort zurück. Aber der Gedanke der Einzigkeit Jahwes wußte sich gegen alle polytheistischen Einflüsse der Umgebung, gegen das Hinneigen der naturwüchsigen Kraft im Volke zu den Lastern und Fehlern der Kultur, immer wieder geltend zu machen. „Der Gedanke, daß Jahwe allein Herr ist, ist ein neuer Gedanke, ein Gedanke von viel größerer religiöser Energie, als ihn irgend eine animistische oder polytheistische Religion aufweist, und er ist zugleich von ungleich größerer volksbildender und ethischer Kraft“ [2]). Aber dieser Gedanke, daß ein Gott Herr ist, war im Grunde nur möglich, wenn man die Existenz anderer Götter leugnete, und das ist auch in der Jahwereligion von Anfang an geschehen. Allerdings muß man Stade gegenüber zugeben, daß in volkstümlichen Erzählungen oft Worte gesprochen werden und Anschauungen vorausgesetzt werden, die auf einen Glauben an reale Existenz anderer Götter hinweisen. Wenn dieser Glaube in manchen Volkskreisen Israels herrschend gewesen wäre, so würde das gegen die im Wesen Jahwes liegende Negation anderer Götter nichts sagen. Das Volk dachte von den Göttern in den damals üblichen Denkformen und sprach mit den üblichen Ausdrucksformen; man wird sich daher wohl hüten müssen, aus volkstümlichen Bemerkungen und Anschauungen sofort auf den Glauben an die Existenz

[1]) Gesch. Isr. I, 439. [2]) Gesch. Isr. I, 517.

anderer Götter zu schließen. Man darf in religiösen Aussagen des Volkes keine dogmatische Terminologie erwarten. Die Götter waren ja vielfach nichts anderes geworden, als ein personifiziertes und deifiziertes Nationalbewußtsein. Und waren diese heidnischen Götter etwa keine Realität? Ich denke eine sehr wirksame, nicht als Person, aber im Glauben ihres Volkes. Da existierten sie wirklich und waren eine Macht, die Israel recht verderblich werden konnte. Diese ideale Existenz und reale Wirksamkeit durch den Glauben ihrer Anhänger konnte auch die Jahwereligion nicht leugnen, aber in ihrem Wesen lag von Anfang an der Gedanke der Einzigkeit Jahwes bezüglich seiner realen Existenz. In diesem Gedanken fand die israelitische Religion die Kraft, sich mit der Forderung an das ganze Volk zu wenden, nur Jahwe zu verehren. Deshalb war auch eine Verehrung der Landesgottheiten von Anfang an ausgeschlossen, aber wir sehen Jahwe nach der Form dieser Gottheiten verehrt werden.

Nach Stade wurde diese Monolatrie in Israel erhalten durch die Institution der Thora Jahwes, welche in den Händen der Priester lag; die Priesterschaft hatte den Willen Jahwes geltend zu machen. Fürwahr eine harte Aufgabe, für das ganze Volk zu sorgen, zumal Moses angeblich nur die Einrichtung der Thora, aber keine Lehre positiven Inhalts zurückgelassen hatte. Denn Israel unterschied sich ja in nichts von den andern Völkern und die erste geschriebene Thora entstand erst 621 durch geschickt maskierten Priesterbetrug.

Nach Smend [1]) hat Moses außer der faktischen Einigung des Volkes fast nichts geleistet. Es ist ihm „undenkbar", daß Moses den Monotheismus verkündet hätte; auch habe er kein menschlicheres Recht und keine höhere Moral für Israel gefordert und geschaffen; ebensowenig werde er Israel einen neuen Kult und eine neue religiöse Sitte gegeben haben. Nach Smend setzt die religiöse Entwicklung eigentlich erst mit Amos ein, um Israel in der Reform des Josias im Jahre 621 „zu einem völligen Bruch mit seinem bisherigen Wesen" zu führen. Dagegen suchen Marti [2]) und Guthe [3]) dem Werke des Moses und seiner Persönlichkeit besser gerecht zu werden. Nach Guthe ist Moses jedenfalls „in dem gleichen Maße Begründer des israelitischen Rechts, wie er Stifter

[1]) Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte [2] S. 43.
[2]) Geschichte der israelit. Religion [5] S. 64 ff. § 15; § 16.
[3]) Geschichte [2] S. 27 § 7; S. 36 § 10.

der israelitischen Religion ist". Es soll sich auch kaum bezweifeln lassen, „daß Moses während seiner richterlichen Tätigkeit Rechtsgrundsätze und Normen aufgestellt hat, die für die Folgezeit maßgebend geblieben sind". Aber es sei jetzt unmöglich aus den erhaltenen Gesetzessammlungen etwa Rechtsgrundsätze oder Worte Jahwes auszuscheiden: denn diese Sammlungen lägen uns nur vor in Überarbeitungen der deuteronomischen Schule, deren Werk auch der Dekalog sei[1]). So stand auch nach Guthe die religiöse Entwicklung seit Moses im ganzen still bis in die deuteronomische Zeit: erst durch die Prophetie kam ein neuer Anstoß, der die Jahwereligion zu dem machte, wie wir sie heute kennen. Noch seltsamer wird dieser Stillstand von 500 Jahren nach Marti[2]), bei dem mit Moses eine neue Stufe in der Geschichte der Religion beginnt, eine Tatsache, die wir nicht weiter erklären könnten als durch die Bestätigung: „Die Jahwereligion ist nicht einfach das Erzeugnis menschlicher Überlegung, sondern göttlicher Offenbarung. Mose ist Gott in höherer Weise offenbar geworden, als seinen Vorfahren, und Mose hat den Antrieb und die Ausrüstung zu seinem Werke von Gott erhalten." Er erkennt an, daß Moses seiner Stiftung von Anfang etwas gegeben haben muß, was seine Religion von der der Nachbarvölker unterschied. Im Alleinbesitze Jahwes könne dieses Moment nicht liegen, denn „Jahwe der Gott Israels" klinge ganz ähnlich wie „Kemôš der Gott Moabs" (1 Reg. 11, 33, vgl. Num. 21, 29; Inschrift des Königs Mêša[3]), Z. 5f., 12). An die Einzigkeit Jahwes hätten auch Moses und die alten Israeliten nicht geglaubt, nur das war ihnen sicher, daß Jahwe durchaus nur mit Israel verbunden war; andere Völker hatten ebensogut ihre Götter; ob Jahwe mächtiger war, als andere Götter, ja wer konnte das wissen! Das konnte nur durch den Gang der Geschichte nachgewiesen werden. „Wahrscheinlich war Jahwe, der Gott des Berges Sinai, im Unterschied von den rein chthonischen Mächten schon eine Gottheit der höheren Sphäre, Luft- und Gewittergott, vielleicht im Anschluß an Ausbrüche des einst vulkanischen Berges" [4]). Der Grund der Überlegenheit Jahwes lag nicht in der

[1]) Guthe, l. c. S. 40. [2]) Marti, l. c. S. 68.

[3]) Vgl. Altsemitische Texte, herausgegeben und erklärt von Mark Lidzbarski I. Kanaanäische Inschriften, Gießen 1907, S. 5ff., woselbst weitere Literatur angegeben ist; genannt sei noch R. Smend und A. Socin, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, Freiburg i. Br. 1886.

[4]) Marti, l. c. S. 71.

Weite seiner Machtsphäre, sondern darin, daß er als Persönlichkeit aufgefaßt wurde, der die Schicksale seines Volkes leitet und Recht und Sittlichkeit von ihm als Zeichen seiner Angehörigkeit fordert, in der Intensivität, mit der man Jahwe sich über seinem Volke waltend dachte, und in der Reinheit, mit der man alle Traditionen erhielt und auf Moses zurückführte. Daher wissen sich auch nach Marti die Propheten in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Jahwedienste, wenn sie den Nachdruck legen auf Recht und Gerechtigkeit; denn darin gerade offenbare sich Jahwes Eigenart und Hoheit [1]). Wir sehen, wie zwiespältig und logisch unmöglich dieser Jahwe ist; einmal möchte Marti dem gerecht werden, was uns die hl. Schrift und die Geschichte sagen, dann ist Jahwe ethische Persönlichkeit, deren Wesen Recht und Sittlichkeit ist; dann denkt er wieder an die entwicklungsgeschichtlichen Theorien, und sofort wird Jahwe ein Gott wie Kemoš, nur daß er sich mehr um sein Volk bekümmert: er wird ein Gott von Naturkräften, wie die andern auch. Erst die Geschichte, nicht Moses und die ihm vermittelte göttliche Offenbarung, hat denn auch eine prinzipiell neue und höhere Anschauung von Gott geschaffen [1]).

Ein Zug geht aus der Tradition mit vollendeter Klarheit hervor und wird auch allgemein anerkannt, die Bedeutung der Person und des Werkes des Moses für die Jahwereligion. Der Streit geht nur darum, was Moses geschaffen hat. Die Religion, die er dem Volke vermittelt hat, dürfen wir nicht danach beurteilen, wie sie sich in späterer Zeit manchmal zeigt, sondern nach den Absichten des Stifters und den Anschauungen der berufenen Vertreter. Es ist eine historische Religion, wie die Religion Zarathustras, des Buddha und die Mohammeds, der von Anfang an eine Zahl von Anschauungen und Einrichtungen eigen sind, die niemals durch Entwicklung, sondern nur aus der Person des Stifters heraus verständlich sind. Daher ist es denn auch selbstverständlich, daß die Grundgedanken einer solchen Religion sich nicht im Laufe der Zeit „entwickeln“, sondern, wie Pallas Athene gewappnet aus dem Haupte des Zeus sprang, so stehen die Grundgedanken dieser Religionen in den Seelen ihrer Stifter und brechen sich Bahn, getragen von der Kraft einer machtvollen Persönlichkeit. Werden und Entstehen, wer wollte die ergründen? Das ist ein Geheimnis

---

[1]) Marti, l. c. S. 75 f.

der Inspiration. Sie sind da, sie wirken, sie können die Welt erneuern, sie können aber auch mißverstanden und umgedeutet werden. Denn immer arbeitet das Allgemeine gegen das Individuelle und Persönliche. Das erscheint mir der Hauptfehler der modernen Anschauung über die Entwicklung der mosaischen Religion, daß sie die bestimmenden Grundgedanken, die am Anfange einer gewaltigen Kausalreihe standen, als das Ergebnis eben dieser Kausalreihe auffaßt, daß sie das Persönliche ausschaltet und die Volksreligion an seine Stelle setzt, die doch alles auf dasselbe Niveau herabzuziehen bestrebt ist, wenn die nivellierenden ausgleichenden Tendenzen nicht immer wieder durch persönliche Arbeit und unablässige Belehrung überwunden werden. Gewisse Gedanken und Begriffe sind eine so in sich geschlossene Einheit, daß sie nur durch einen Denkakt entstehen können, niemals erst halb und so fort, weil sie überhaupt keine begriffliche Zerlegung zulassen. Nie wird das Volk das ganz nachdenken können, was die geistigen Titanen ihm vorgedacht haben; es wird sich lieber an das halten, was sie getan haben; es wird schwer den Gedanken selbst erfassen, sondern nur das, woran sich dieser im Leben zeigt. Die echte Quelle ist nur wenigen zugänglich, die berufen sind, ihre Erkenntnis dem Volke zu vermitteln. Und wenn die berufenen Kreise ihre Aufgabe vernachlässigen, dann kann eine Umkehrung der edelsten Vorschriften und tiefer Verfall eintreten, wie das Wehe beweist, das die israelitischen Propheten gegen die Priester schleudern: Gedanken können zwar unterdrückt werden, scheinbar untergehen; aber immer werden sie, wenn sie einmal im Herzen eines Volkes gewohnt haben, wieder mit Macht hervorbrechen; denn nicht die Menschen sind es, welche die Gedanken beherrschen, sondern immer beherrschen die Gedanken die Menschen. Nicht die Menge denkt, sondern, was ein Großer gedacht hat, das ist maßgebend für tausend Jahre. Davon schöpfen die Kleinen ihre Nahrung, deren Gesichtskreis nur eine Spanne weit reicht. So ist denn in Wirklichkeit die Geschichte der geistigen Errungenschaften der Menschheit ein ständiger Kampf des verallgemeinernden Massenbewußtseins gegen das Individuelle.

Diese Gedanken müssen wir auch bei der Entwicklung der Jahwereligion stets im Auge behalten. Ein Punkt an ihr ist von Anfang an etwas in der altorientalischen Welt ganz Außerordentliches: Diese Religion wendet sich mit den gleichen Forderungen von Sittlichkeit und Gerechtigkeit an ein ganzes Volk; das zu-

sammenfassende, organisatorische Element ist ihr von Anfang an eigen. Selbst als die große Krisis nach der Ansiedlung mit der Berührung der höheren Kultur der neuen Heimat über Israels Religion hereinbrach, hat sich dieses Selbstbewußtsein bewährt trotz aller Verluste. „The self-consciousness of the religion of Israel is a phenomenon almost more singular than the religion itself“ [1]).

Wir zweifeln daher nicht, daß dieses lehrhafte, ich möchte sagen pädagogische Moment in der Religion Israels ein Werk des Moses ist. Es hängt eng mit dem andern Gedanken zusammen, der stets im Brennpunkt der israelitischen Religion gestanden hat und gleichsam das Gerippe für ihre innere Struktur und den Aufbau ihrer wesentlichen Gedanken abgibt, mit der Bundesidee. Nach dem, was wir von den Gewohnheiten der alten Völker, besonders der Nomadenstämme, wissen, mußten wir voraussetzen, daß die verschiedenen Elemente des Volkes Israel, die sich zur Zeit der Wüstenwanderung zu einem Volke mit einer Kulturreligion einten, dies unter der Form der religiösen Bundesschließung getan haben werden. Daß die Religion bei dieser Einigung eine ausschlaggebende Rolle spielte, ist selbstverständlich. Wenn wir nun von einem solchen Vorgange am Berge Gottes erfahren, haben wir keine Veranlassung, die Tatsächlichkeit des Bundesschlusses in Frage zu ziehen. Daß die Verpflichtung zum alleinigen Dienste Jahwes und die Annahme des Volkes seitens Jahwes als Bundesvolk unter den Formen des menschlichen Bundes gedacht wird, kann nicht überraschen, wenn wir bedenken, wie sehr dem Orientalen alle Beziehungen der Menschen untereinander einen rechtlichen Ausdruck erstreben.

c. Die Ungeschichtlichkeit des Sinaibundes und das rein natürliche Verhältnis Jahwes zu seinem Volke.

Wir haben schon gesehen, daß nach den Neueren der Sinaibund nur eine literarische Fiktion ist. „Es waltete das poetische Bedürfnis, die Konstituierung des Volkes Jahwes zu einem dramatischen Akte auf erhabener Bühne zuzuspitzen. Was nach der älteren Überlieferung auf stille und langsame Weise vor sich ging, den Inhalt der gesamten Periode Moses ausmachte, und ebenso begann, wie es sich später noch immer fortsetzte, das wurde nun der

[1]) A. B. Davidson im Expositor, third series, vol. VI, 165.

Feierlichkeit und Anschaulichkeit wegen in einem eklatanten Anfang zusammengedrängt"[1]. So gilt denn auch heute die Geschichtlichkeit des Sinaibundes bei einer großen Zahl von Forschern als aufgegeben: „Im innersten Wesen unwirklich aber ist das Wunder von der Bundesschließung am Sinai". [2]). Dagegen halten von den Neueren Budde[3]), Guthe[4]) und besonders Friedr. Giesebrecht in seinem Schriftchen: „Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes"[5]) an der Bundesschließung fest. Volz[6]) betont mit Bestimmtheit den geschichtlichen Charakter der von Moses gestifteten Religion, vermag sich aber nicht für ein bestimmtes geschichtliches Ereignis zu entscheiden. Dem Sinaibund gegenüber ist er sehr skeptisch. O. Procksch[7]) vermutet, daß die Katastrophe, in welcher der Stamm Lewi unterging, der geschichtliche Anlaß zur Stiftung des Moses war.

Besonders flößt die religionsgeschichtliche Bedeutung des Bundesschlusses für den Anfang der Jahwereligion Bedenken ein; nach dem Schema der Entwicklung von unten nach oben darf auch die Bundesidee in ihrer Bedeutung für die israelitische Religion erst allmählich entstanden sein. Daneben stößt man sich an der mangelhaften Bezeugung des Sinaibundes.

Was Ex. 19, 1 ff. von Gott erzählt werde, sei durchaus sagenhaft; wie ein Mensch trete er den Menschen als Paziszent gegenüber: er donnert dem zitternden Volke die Bundesbedingungen entgegen und schreibt den Dekalog eigenhändig auf die selbstgehauenen steinernen Tafeln: in einer vierzigtägigen Unterredung offenbart er Moses die Gesetze, die er weiterhin dem Volke übermitteln soll.

Der Sagenhaftigkeit der Berichte entspreche die schlechte Bezeugung des Bundes in der vorprophetischen Literatur. Die Tatsache einer Bundesschließung sei dort unbekannt, ja selbst Amos kenne das Wort ברית für diesen Bund noch nicht. Erst

---

[1]) Wellhausen, Prol.[6] S. 343.

[2]) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[4], S. 13.

[3]) Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, Gießen 1900, S. 19, 31.

[4]) Geschichte[2], S. 27.

[5]) Königsberg 1900.

[6]) Paul Volz, Mose, Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion, Tübingen 1907, S. 87.

[7]) O. Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle übers. u. unters., Leipzig 1906, S. 372.

unter dem Einflusse der Prophetie beginne man vom Sinaibunde zu sprechen. Das Ganze sei erst eine von den Propheten entwickelte Vorstellung.

Dazu kommen die verschiedenen Traditionen über die Vorgänge am Sinai selbst, die zu einem fast unentwirrbaren Knäuel zusammengedreht sind.

Während das Deuteronomium als Bundesakte nur den Dekalog zu Grunde gelegt wissen will und Moses die ganze übrige Gesetzgebung, nachdem sie ihm von Jahwe in der vierzigtägigen Unterredung mitgeteilt worden ist, bis zu dem Zeitpunkt, wo Israel in den Steppen Moabs gegenüber von Jericho anlangt, für sich behält, um sie hier in seinen Abschiedsreden dem Volke vorzutragen (Deut. 5, 19—21. 24—26; 6, 1 ff.) [1], finden wir Ex. 20—24 eine Gruppe von Gesetzen, die nach dem im Cap. 24 geschilderten Bundesschlusse offenbar als Bundesurkunde zu Grunde gelegt gedacht sind (Ex. 24, 3 ff.). Der Dekalog kann nicht in diesem Bundesbuche, welches Moses schreibt, gestanden haben und nur stillschweigend mit einbegriffen werden, denn Jahwe selbst schreibt ihn ja mit Gottesschrift auf die beiden Steintafeln. Daneben stoßen wir Ex. 34 noch auf einen weiteren Bundesschluß, wenigstens wird ein solcher in Worten in Aussicht gestellt, die auf den schon einmal abgeschlossenen Bund keine Rücksicht nehmen; wir treffen daselbst einen anderen Dekalog, der nach dem Zusammenhange auf den beiden neuen Steintafeln gestanden haben soll, die diesmal nicht Jahwe, sondern Moses anfertigt und beschreibt. Dieser Bundesschluß gilt nach dem heutigen Texte als Restitution des durch die Verehrung des goldenen Kalbes gebrochenen ersten Bundes. Sachlich unterscheidet sich der neue Bund von dem ersten durch größere Einfachheit. Zu diesen beiden Bünden fügt das Deuteronomium im Moabbunde (Deut. 28, 69) noch einen dritten, wobei ein neues Bundesgesetz mit Segens- und Fluchformeln am Schlusse erscheint. Es scheint demnach eine sichere Überlieferung über die Bedingungen, auf Grund welcher der Bund Gottes mit seinem Volke geschlossen wurde, nicht vorhanden zu sein.

Diese Unsicherheit der Tradition tritt den religionsgeschichtlichen Bedenken zur Seite und verleiht ihnen scheinbar größeres Gewicht.

---

[1]) Vgl. Wellhausen, Comp.[3] S. 195.

Wie jedes Land, sagt man, so hatte auch Kanaan seine Götter, die an den verschiedenen Kultstätten hausten und Segen und Fruchtbarkeit spendeten. Jahwe hatte ursprünglich in Kanaan so wenig zu sagen, daß sein Volk mit der Einwanderung unter die Gewalt dieser Götter geriet [1]). Die Landesgötter spendeten den Israeliten die Feldfrüchte, ihnen verdankten sie auch die Kenntnis des Acker- und Gartenbaus, die auf göttlicher Offenbarung, aber nicht Jahwes, sondern des Ba'al beruhten. So trat angeblich durch den Übergang zum Ackerbau in Israels geistiger Art ein völliger Umschwung in der Richtung zu den Kanaanitern ein. „Was ein Israelit durch die Pflege der Acker- und Gartengewächse gewann, das mußte ihm zunächst als ein Geschenk der Landesgötter erscheinen. Zum Jahwe von Sinai hatte es zunächst keinerlei Beziehung" [2]). Nach dieser Meinung Stades würde man sich nicht wundern, wenn Israel Jahwe ganz vergessen hätte. Allein, was geschieht? „Im weiteren Verlaufe der Entwicklung verdrängt Jahwe die alten lokalen Kultobjekte, okkupiert die Kultorte und wird zum Baal des Landes Kanaan, von dem man alles ableitet, was man in diesem genießt. Kanaan wird Jahwes Haus" [3]). Nach Wellhausen dagegen war „das Verhältnis Jahwes zu Israel von Haus aus ein natürliches; kein zum Nachdenken geeignetes Zwischen trennte ihn von seinem Volke" [4]). Daher konnte denn auch der Gedanke, Jahwe habe sich Israel angeboten und Israel sich für Jahwe erklärt, gar nicht Platz greifen. Das von Natur bestehende Verhältnis wäre durch den Bundesgedanken nur gesprengt worden [5]).

Daher hat denn auch weder nach Stade und Guthe noch nach Wellhausen ein Bund im alten Israel Platz. Daß das Verhältnis Israels zu Jahwe von der Erfüllung irgendwelcher Forderungen abhängig oder gar sittlich bedingt war, davon wußte man angeblich in der alten Zeit nichts. Jahwes Hilfe war durchaus natürlich und selbstverständlich. Die Patriarchen mochten ihre Mitmenschen hintergehen, wie Abraham den Pharao und Abimelek, Jakob den Philisterkönig, den Vater, Bruder oder Schwiegervater, darum kümmerte sich Jahwe nicht. Er steht unbedingt auf Seiten

[1]) Stade, Die Entstehung d. V. Isr., S. 20.

[2]) Stade, l. c. S. 21.

[3]) Ähnlich auch Guthe[2] S. 64 § 18.

[4]) Prol.[6] S. 415.

[5]) Vgl. Israel und jüdische Geschichte[4] S. 106.

seiner Schützlinge: darum schlägt er Pharao und Abimelek und läßt sie sogar noch Strafe an Abraham zahlen; im Kampfe mit Jakob an der Jabbokfurth läßt sich Jahwe sogar den Segen abtrotzen. Überall im alten jehowistischen Geschichtswerke erscheint das Interesse des Volkes und Jahwes Wille identisch. Israels Kriege sind Jahwes Kriege, die Feinde des einen die des andern. Daher auch die Grausamkeit der Kriegsführung, die Ausrottungspolitik gegen die Kanaaniter, das Institut des Herem oder Bannes, das sich nur bei einem Nationalgotte verstehen lasse. Denn Jahwes Ehre und Ruhm hängt eng zusammen mit dem Ansehen seines Volkes unter den Nationen. Damit, so sagt man, stellt sich die Jahwereligion auf eine Stufe mit derjenigen der Nachbarn, der Ammoniter, Moabiter und wie sie sonst noch heißen mögen. Genau dasselbe behaupteten und erwarteten diese Völker von ihrem Nationalgotte. Darum ist denn auch in Israel Tapferkeit im Kriege ein religiöses Gebot, Feigheit schwere Sünde [1]. Auch diese Anschauung finden wir bei andern Völkern, wie denn auch die Moabiter das Institut des Bannes haben [2].

War Jahwe in seinem Wesen Nationalgott Israels, so reichte seine Macht nicht über die anderen Länder, denn auch diese hatten ihre Götter. Daß das alte Israel an die reale Existenz der Heidengötter glaubte, gilt vielfach als anerkannte Tatsache [3]. Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß diese Zuversicht keineswegs berechtigt ist. Immerhin mag man in Volkskreisen an eine gewisse reale Existenz der Heidengötter geglaubt haben, was ja erklärlich ist. Ja in Zeiten des Niederganges hat dieser Glaube weite Kreise ergriffen und zu charakteristischer Religionsmengerei geführt. Daß dagegen Jahwe selbst die Existenz anderer Götter zugelassen habe, ist seinem Wesen nach ausgeschlossen.

Für den Glauben des alten Israel an die reale Existenz und Berechtigung der Heidengötter neben Jahwe weist man unter anderem hin auf die Worte des Richters Jephthe an den Ammoniterkönig (Jud. 11, 24): „Nicht wahr, wen dir dein Gott Kamoš zuweist, (dessen Land) nimmst du in Besitz? und wen immer Jahwe, unser Gott, vor uns vertrieben hat, in dessen Besitz treten wir ein.“ Diese Worte sind doch im Sinne des Ammoniters gesprochen und

[1]) Marti, Gesch. d. isr. Relig. S. 105 f. Smend, Lehrb. d. altt. Religg.[2] S. 38 f.; 97 f.

[2]) Mesainschrift Z. 11, 12. Vgl. Smend, l. c. S. 39 Anm. 2.

[3]) Vgl. Giesebrecht, Geschichtlichkeit S. 9.

bestätigen nur, daß dieser sich von Kamoš und nicht von Jahwe abhängig fühlte. Besonders beruft man sich auf 2 Reg. 3, 27: als Mesa von Moab durch die vereinigten Israeliten und Edomiter bedrängt wurde, blieb für ihn als einziges Mittel, um seinen ihm bisher zürnenden Gott günstig zu stimmen, die Opferung seines erstgeborenen Sohnes übrig. Als Kamoš durch dieses Opfer besänftigt war, wandte sich sein Zorn gegen Israel: „Da kam ein gewaltiger Zorn über Israel, so daß sie von ihm (dem Moabiterkönig) abzogen und in ihr Land zurückkehrten“ [1]).

Nicht ein Bund, sondern das Land verbinde seine Bewohner mit dem Gotte; wer die Heimat verläßt und in fremdes Land geht, begibt sich nach volkstümlicher Anschauung unter die Macht fremder Götter. Denn wollte er dort selbst als Gêr geduldet werden, mußte er die Landesgötter verehren. Daher beklagt sich David, als er durch die Feindschaft Sauls aus dem Lande gejagt wurde, bei dem Könige: „Warum vertreibst du mich heute aus Jahwes Lande und nötigst mich zum Dienste anderer Götter?“ (1 Sam. 26, 19).

Darum begleitet auch Jahwe, sagt man, sein Volk in die Schlacht, denn im Falle die fremden Götter siegten, würde er selbst in Gefahr kommen; auch diese begleiten die Heere ihrer Völker und lenken die Schlachten. Als die Aramäer von den Israeliten besiegt wurden, sagten sie (1 Reg. 20, 23): „Ein Berggott ist ihr Gott — darum haben sie uns überwunden! Aber könnten wir nur in der Ebene mit ihnen kämpfen, so wollten wir sie gewiß überwinden!“ So sind denn auch die Philister nach Erbeutung der Bundeslade (1 Sam. 4, 6 f.) überzeugt, daß Dagon stärker ist als Jahwe, bis sie durch die Erfahrung eines anderen belehrt wurden. Man sehe, das Verhältnis der Heidengötter zu ihren Völkern sei dasselbe wie zwischen Jahwe und Israel, es beruhe auf natürlichen verwandtschaftlichen Banden, eine Bundesidee sei hier wie dort ausgeschlossen [2]).

[1]) Diese Auffassung der Stelle nach Smend (l. c. S. 133; 144), Stade (Gesch. Isr. I, 430 Anm. 1) u. a. ist keineswegs sicher. Der natürliche Zusammenhang scheint den Sinn zu ergeben, daß Israel, nachdem das Land bis zur Vernichtung verwüstet war und der König den eigenen Thronfolger in der Not geopfert hatte, voll Entrüstung über diese Untat von ihm abließ; vielleicht fürchtete man von ihr tatsächlich schlimme Folgen für sich.

[2]) So Wellhausen, Israel und jüd. Geschichte[4] 106 f.; Smend, l. c. S. 104, 185; Marti, l. c. S. 169 ff. Vgl. Giesebrecht, Geschichtlichkeit S. 11.

Zwar sehe Jahwe auch auf das Verhalten seines Volkes, er kann beleidigt und erzürnt werden; aber dieser Zorn sei kein sittlich bedingter, sondern launenhaft, ohne sichtbare Ursache. Dann kämen schwere Katastrophen über das Land, Pest, Hungersnot und Mißernten. Ja, Jahwe sei in sittlicher Beziehung nicht direkt indifferent, er suche das Böse aus Israel zu vertilgen. Auch schon in älterer Zeit werde er ja vielfach als Beschützer von Recht und Sitte hingestellt [1]). Aber sittlich bedingt sei sein Zorn nicht. Da er vielmehr gänzlich unberechenbar sei, brauche der Grund keineswegs an den Menschen zu liegen [2]). Man habe überhaupt nicht nach der Ursache des Zornes zu fragen; es genüge, daß Gott zürne, und es müsse durch Bußübungen und Opfer alles getan werden, ihn wieder zu besänftigen.

Genau auf derselben Stufe, sagt man, steht der Zorn der Heidengötter. Auch sie sind gegen Rechtsverletzungen keineswegs unempfindlich, halten auf Ordnung und Sittlichkeit [3]); aber ihr Zorn ist genau so unberechenbar, wie der Jahwes; Krankheiten sind eine Folge des göttlichen Zornes, eine Folge also der Sünde; besonders deutlich und ausgeprägt ist diese Anschauung bei den Babyloniern [4]). Sünde (annu, arnu, ḫiṭṭu, ḫiṭītu), Strafe, Krankheit, Leiden sind ihnen korrelative Begriffe. Der Zorn der Götter zeigt sich im Leiden; erlöst zu werden von der Sünde, d. h. von Krankheit und Leiden, ist das Ziel der Büßer, die im Tempel bei der Darbringung von Opfern von den Priestern die Bußpsalmen aufsagen ließen [5]). In ihnen spricht sich die Unzertrennlichkeit von Sünde und Krankheit klar aus [6]). Jahwes Zorn sei demnach nicht sittlich bedingt, sei nicht die Folge von Bundesübertretungen des Volkes auf Grund sittlicher Forderungen. Es handele sich bei Jahwes Zorn weniger um Gründe, als um einen leidenschaft-

---

[1]) Marti, l. c. S. 129f., S. 75.

[2]) Smend, l. c. S. 101, 111.

[3]) Vgl. Mesainschrift Z. 5: „Omri der König von Israel, er bedrückte Moab viele Tage, denn es zürnte Kemoš auf sein Land."

[4]) Vgl. Joh. Hehn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung, Leipzig 1903.

[5]) H. Zimmern, Babylonische Bußpsalmen, Leipzig 1885.

[6]) Beispiele bei Hehn S. 12f., besonders auch in den sog. Handerhebungsgebeten, herausgegeben von L. W. King, Babylonian Magic and Sorcery being „the Prayers of the Lifting of the Hand". Siehe ferner bei Zimmern, l. c. Nr. VIII, S. 87ff.

lichen Affekt. „In hohem Maße war die göttliche Stimmung überhaupt unerklärlich und unheimlichem Wechsel unterworfen“ [1]). Im Grunde mußte man sich vor Jahwe in acht nehmen.

d. Der Monotheismus und die Propheten.

Auf diesem niederen Niveau, sagt man, blieb der Gottesbegriff in Israel im ganzen stehen bis in die Mitte des achten Jahrhunderts. Da trat im Zeitalter der Prophetie jene große Umbildung der Religion Israels ein, die Gott über das Volk emporhob und aus Jahwe den Gott der Welt machte [2]). Allerdings lag die Möglichkeit zu dieser neuen Entwicklung von Anfang an im Gottesbegriff Israels; zwar war dieser prinzipiell nicht verschieden von dem anderer Völker; aber dadurch, daß die Einheit Jahwes betont wurde und er mit persönlichen, geistigen Eigenschaften eines Menschen ausgestattet wurde, daß er und sein Volk eng als unzertrennbare Einheit verbunden waren, wurde der Gottesbegriff nach und nach moralisiert [3]). Als das assyrische Weltreich zu vernichtendem Schlage gegen die kleinen Staaten an der Mittelmeerküste ausholte und auch Israel seinen Untergang näher kommen sah, da wurde, wie man sagt, durch die Tätigkeit der Propheten Jahwe von seinem Volke gelöst und gerade dadurch, daß dieses unterging, zu einem Gotte gemacht, der alle Existenzmöglichkeiten in sich selbst hatte und nicht an ein Volk oder Land gebunden war. Daß Israel unterging, konnte nur an den Sünden liegen, mit denen es Jahwe beleidigt hatte. Das vorher natürliche Band zwischen Jahwe und seinem Volke wurde zerrissen und ein sittlich bedingtes Verhältnis an seine Stelle gesetzt, das sich bald zur Idee von einem am Anfange der religiösen Entwicklung geschlossenen Bunde entwickelte. So wurde Israels schönster Besitz, seine Religion, von Staat und Land gelöst und vor dem Untergang gerettet. Man erkennt Jahwe als den gerechten Gott, sein Wesen hebt ihn hinaus über alle nationalen Schranken. Darum müssen ihm auch die Heiden dienen, darum hat aber auch sein eigenes Volk, das er in seiner Gnade aus der Zahl der anderen Völker ausgewählt

[1]) **Smend**, l. c. S. 101.

[2]) Vgl. B. **Stade**, Bibl. Theologie, 1. Bd. S. 204—355.

[3]) **Stade**, Gesch. Isr. I, 550 ff. **Wellhausen**, Prol.[6] S. 415 f. **Budde**, Die Religion des Volkes Israels S. 115 ff. **Smend**, l. c. S. 193 ff., 179 ff. **Marti**, l. c. S. 138 ff.

hat, eine um so größere Aufgabe, den sittlichen Forderungen Jahwes gemäß zu leben und nun, wo dies nicht geschehen ist, eben wegen dieses Bundes um so härtere Strafen zu erwarten. Nun war es an der Zeit, ängstlich nach den Bundesbedingungen zu fragen; die Thora Jahwes wurde jetzt aufgefaßt als Inbegriff aller Forderungen, von deren Erfüllung seine Beziehung zu seinem Volke allein abhing.

Wegen dieser eigenartigen religionsgeschichtlichen Bedeutung ist darum nach dieser Ansicht die Zeit der Prophetie die wichtigste Periode in der Geschichte des alten Israel, denn „in dieser Bewegung wurzeln im letzten Grunde die höchsten Güter, welche die Menschheit besitzt“ [1]. „Es ist nach Moses Religionsstiftung der zweite große Fortschritt auf dem Gebiete der Religion, welchen die vorchristliche Menschheit gemacht hat, bei weitem größer als dieser, wiewohl auf ihm sich aufbauend und durch ihn ermöglicht.“ Durch die Betonung der sittlichen Forderungen Gottes habe darum die Prophetie einen totalen Umschwung in der Gottesvorstellung und in der Auffassung des Gottesdienstes hervorgebracht; sie dachte Gedanken, die vorher nicht möglich waren, und stellte Forderungen in Namen Gottes, wie sie noch nie gestellt waren.

Wie merkwürdig, daß die 750 erst ganz in der Ferne drohende Kriegsgefahr — an Untergang war damals noch nicht zu denken —, einen solchen Umschwung im religiösen Denken hervorgebracht haben soll, der die Berechtigung gibt, durch seine absolute Neuheit die prophetische Religion von der auf niederer Stufe stehenden vorprophetischen durch eine tiefe Kluft zu trennen, während nationale Katastrophen wie die Philisternot zwar auch eine Steigerung der äußeren Religiosität, aber keine wesentliche Veränderung der Gottesanschauung erzeugt hatten. Man erkennt darin eine Wirkung der Offenbarung Gottes, als deren Werkzeuge sich die Propheten, selbst erstaunt über die Neuheit ihrer Botschaft und voll Schmerz über den nahen Untergang des Volkes, fühlen.

Während so die meisten Kritiker eine tiefe Kluft zwischen Amos und seinen Vorgängern anzunehmen genötigt sind, die doch so recht dem Entwicklungsschema widerspricht, ist es Meyer und Luther gelungen, die Einheit der religiösen Entwicklung Israels zu wahren. Träger derselben waren nach ihrer Meinung die Lewiten von Ḳadeš,

[1]) Stade, Gesch. Isr. I, 550.

die nach Vernichtung ihres Stammes, vielleicht durch die Amalekiter, gezwungen waren, sich über Juda und ganz Israel zu verbreiten. Im Besitz der Urim und Tummim, der Erfahrungen und Traditionen, die sie am Heiligtum in Kadeš gesammelt hatten, und dem Vulkangott Jahwe blind ergeben, waren sie wohl geeignet, für die Reinheit des Jahwekultes in ihrem Sinne zu wirken.

Wir haben schon gesehen, wie im eigentlichen Israel der Jahwedienst sich nach Meyer durch Einströmen kanaanitischer Elemente von dem der Südstämme, die stets das Nomadenideal hochhielten, bedeutend entfernt hatte. Hier in Israel fanden daher die Lewiten ein dankbares Feld ihrer Tätigkeit: am Reichstempel in Silo finden wir sie schon in sehr alter Zeit, denn die Tradition leitet die Priesterfamilie der Eliden von Moses' Sohne Eleazar ab und gibt diesem einen Sohn Pinehas, dessen Name übrigens neben dem des Moses der einzige ägyptische Eigenname ist, den Israeliten tragen [1]. Im Sinaikult der Südstämme spielte die Lade keine Rolle; dieselbe gehörte vielmehr allein dem Stamme Joseph an. Das für einen nomadischen Kultus passende Heiligtum ist vielmehr das Zelt [2]. Als die Südstämme unter dem Königtum Davids die Vorherrschaft erlangt hatten, vereinigte David aus politischen Gründen den nordisraelitischen Kultus der Lade und den Kultus des Zeltes miteinander in Jerusalem, obwohl sie sich im Grunde ausschlossen. In dieser Vereinigung lagen die Wurzeln zu einem Konflikt; denn die lewitischen Traditionen negierten jeden prunkvollen Kult; schon daß das Zelt und sein Kult mit dem Tempel in Berührung gebracht wurde, war ein Verstoß. Als dann vollends die Reichsteilung eintrat, wurde allmählich die Bewegung gegen den Kultus immer stärker. Schon hundert Jahre vor Hosea sehen wir in Israel die „nomadische Reaktion" unter Jehonadab am Sturze der Omriden mitwirken. Mit fanatischem Eifer verfolgten die Rekabiten und Propheten ihre Ziele, die sich zwar nicht deckten, aber doch gegenseitig unterstützten [3].

Dazu kam nach Meyer noch ein anderes. Besonderen Einfluß erhielt die Prophetie durch die Gedanken über die Zukunft des Volkes, die sie unter ihre Anhänger warf [4]. Hier machten sich nämlich

[1]) Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 450 f.

[2]) Luther bei Ed. Meyer, l. c. S. 134.

[3]) Luther bei Ed. Meyer S. 135 f.

[4]) Meyer, l. c. S. 451 ff.

ägyptische Einflüsse aufs stärkste bemerkbar, denn die israelitische Prophetie war nur ein Ableger der ägyptischen, deren Prophezeiungen wir in einer Darstellung aus der Übergangszeit vom alten Reich zur 12. Dynastie [1]), in den demotischen Prophezeiungen eines Lammes unter König Bokchoris [2]) und in Papyri aus griechischer Zeit finden. Das Schema dieser Offenbarungen ist nach Meyer, daß ein Weiser dem Könige die Zukunft Ägyptens enthüllt, dann mit dem letzten Worte tot umsinkt und feierlich begraben wird. Der Inhalt der Prophezeiungen ist, daß eine schlimme Zeit über Ägypten kommen werde, Eroberungen fremder Völker, Umsturz aller sozialen und politischen Verhältnisse und Vernachlässigung der Götter. Dann kommt die Restitution, die Götter wenden dem Volke ihre Gnade wieder zu, die alte Ordnung wird durch eine glanzvolle und siegreiche Regierung wiederhergestellt. „Die vielfachen Berührungen dieses Schemas mit der alttestamentlichen Prophetie bedürfen keiner weiteren Ausführung. Das Schema ist in den Grundzügen vollkommen dasselbe“ [3]).

Auch die Bundesidee ist nach Meyer kein israelitisches Produkt; sie geht hervor aus dem Kultus von Sichem, das ja im alten Israel als Zentrum der Nordstämme eine große Bedeutung gehabt haben muß [4]). Für den Ritus von Sichem schrieb Moses selbst die Segens- und Fluchzeremonie vor (Deut. 11, 26—30; 27, 1—26), deren Ausführung uns Jos. 8, 30 ff. berichtet wird. Hier versammelte Josua kurz vor seinem Tode alle Stämme Israels und schloß für das Volk eine Berîth, in welcher es sich verpflichtete, Jahwe allein anzuhängen; dann gab er dem Volke Recht und Gericht und schrieb es in das Buch der Thora Elohims [5]).

Die Berichte über eine Gesetzgebung und Bundesschließung durch Moses sind nach Meyer weiter nichts, als eine Zurückführung des Sichemrituals auf Moses, Varianten des Josuabundes. Unter diesen Umständen „gewinnt es die größte Bedeutung, daß der Gott, der nach dem weitaus ältesten Bericht (Jud. 9) in Sichem

[1]) Papyrus Golenischeff, Äg. Zeitschr. 14, 110. Vgl. auch die Prophezeiungen des Apu bei H. O. Lange, Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus I, 344 in Leiden, Berichte der Berl. Akademie 1903, 601 ff.

[2]) Vgl. Krall, Vom König Bokchoris, in den Festgaben für Büdinger 1898 (zitiert nach Ed. Meyer, l. c. S. 451).

[3]) Meyer, l. c. S. 453.

[4]) Meyer, l. c. S. 542 ff. [5]) Josua Cap. 24.

als Hauptgott verehrt wird, den Namen „Bundesgott“ oder „Bundesherr“ führt, Ba'al brît, d. h. der Inhaber des Bundes, der Gott, dem die Zeremonie der Bundesschließung gilt und der in ihr in die Erscheinung tritt“ [1]. Die Israeliten haben nach Meyer diesen Gott mit Jahwe identifiziert; damit sei das Zeremoniell dieses Kultes für die Ausbildung der Jahwereligion von der größten Bedeutung gewesen; „die ganze Vorstellung von einem „Bunde“ mit dem Nationalgott, von einer feierlichen gegenseitigen Verpflichtung wurzelt alsdann in dem Kultus von Sichem“ [2].

Wie groß auch prinzipiell die Kluft zwischen Amos und seinen Vorgängern angenommen werden muß, wenn man den Monotheismus erst durch die Propheten entstehen läßt, so sucht man doch die Gedanken des Amos geschichtlich zu verstehen und mit der Vergangenheit zu verbinden. So ist denn nach manchen Kritikern bei Amos der Monotheismus erst im Werden begriffen und noch nicht reflexionsmäßig durchgebildet. Er wurzelte bei ihm vor allem in der Überzeugung von der Einzigartigkeit und Gerechtigkeit Jahwes. Erst nach und nach wuchs das Verständnis dafür, welche prinzipielle Bedeutung eine solche Auffassung vom Gotte Israels für die andern Götter habe. Die Sache war in Wirklichkeit schon vorhanden, ehe das bezeichnende Wort dafür geprägt und die Begriffe klar ausgestaltet wurden. „So war es mit dem Monotheismus, er war ein werdender, insofern erst nach und nach die Propheten sich bewußt wurden, wie ihre Auffassung von Jahwe die Form der Monolatrie gänzlich überwinde und die Anerkennung nur eines Gottes fordere. Er war aber schon von Amos an wirksam, sofern in allen praktischen Fällen Jahwe als allein in Betracht kommend erscheint und neben ihm die Götter der Heiden verschwinden“ [3].

Andere wollen Amos noch nicht als prinzipiellen Monotheisten anerkennen [4]; das geht aus dem Streben hervor, den Sprung vom Tiefstand der vorprophetischen Religion zu Amos möglichst zu verkleinern. Was Amos aussprach, sagt man, war nichts anderes, als was das Volk selbst in seinem Gewissen fühlte. Aber

---

[1] **Meyer**, l. c. S. 550.

[2] **Meyer**, l. c. S. 551.

[3] **Marti**, l. c. S. 168. Vgl. auch **Smend**, l. c. S. 196; **Budde**, l. c. S. 115; A. **Kuenen**, Volksgodesdienst en Wereldgodesdienst. Hibbert Lectures 1882, S. 268 ff.

[4] Vgl. zum folgenden Fr. **Giesebrecht**, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes, S. 13 ff.

die Idee, daß das von Jahwe erwählte Volk (Am. 3, 1. 2) um so mehr zu treuem Dienste seines Gottes und zur Übung von Gerechtigkeit verpflichtet sei, habe sich bei ihm mit rücksichtsloser Konsequenz vorgedrängt. Er sieht prophetischen Blicks das von Assyrien drohende Unheil voraus. Sittliche Eigenschaften hatte man Jahwe schon immer zugeschrieben, aber jetzt trat in der prophetischen Auffassung Gerechtigkeit und Heiligkeit in das Zentrum seines Wesens. Amos sah voraus, daß der naive Volksglaube auf die ständige Hilfe Jahwes im Augenblick der Katastrophe wie ein schwankendes Rohr zusammenknicken würde. Jetzt, da die heidnische Weltmacht heranzog, war es auch um das kleine Israel geschehen; Jahwe selbst, der es früher aus großen Gefahren gerettet hatte, würde es vernichten. Aber „wie kommen die Propheten auf diesen sonderbaren nach den meisten Neueren der älteren Volksreligion absolut fernliegenden Gedanken?“, fragt Giesebrecht mit Recht [1]). Warum hatten sie allein dieses Mal kein Vertrauen auf Jahwe? Wie soll vollends dieser Gedanke, noch bevor die Erfüllung wirklich eingetreten war, zum Monotheismus geführt haben?

Das sind Fragen, die niemand von den Neueren beantworten kann; hier beschränken sie sich auf Anerkennung der Tatsachen. Man spricht von einem Geheimnis, von göttlicher Offenbarung, von einem Rätsel, das man anerkennen müsse. Sehr schön weiß z. B. Wellhausen uns zu sagen, was geschah [2]): „(Die Propheten) gehen durchaus von der Zeit aus, erheben sich aber zu ewig giltigen Gedanken . . . Die Ereignisse sind nur der Anlaß, der den Fortschritt der Moral und der Gotteserkenntnis bei ihnen entbindet. Sie exponieren „die Dialektik der Begebenheiten“, sie vollziehen die durch den Zusammenstoß mit der Geschichte angeregte und erforderte Läuterung des Glaubens. Sie können es fassen, daß Jahwe das von ihm gegründete Volk und Reich jetzt vernichte. Zu oberst ist er ihnen der Gott der Gerechtigkeit . . . Dies ist der sogenannte ethische Monotheismus der Propheten; sie glauben an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt.“ Über das „wie“ und „warum“ kann uns Wellhausen nichts sagen. Woher hatten denn die israelitischen Propheten die Kraft, den

---

[1]) L. c. S. 17.

[2]) Wellhausen, Israel und jüd. Geschichte[4] S. 113.

„Begriff der Welt", zu dem man angeblich damals erst gekommen sein soll, innerlich zu verarbeiten und in ihre Religion aufzunehmen, der die Nachbarvölker geistig und religiös ruinierte? Muß nicht ihr Gottesglaube, fragt Giesebrecht [1]), sich nicht schon vor diesem Konflikt von dem ihrer Zeitgenossen unterschieden haben, damit sie überhaupt zu dieser Überwindung der Welt fähig waren, die die Nachwelt mit einer so wertvollen Erkenntnis bereichert haben soll? Ist der Zufall nicht höchst sonderbar, daß die Propheten gerade damals reif waren, als diese äußeren Ereignisse eintrafen? So nennt denn auch Smend [2]) die Prophetie des Amos „das größte Wunder der vorchristlichen Weltgeschichte". Und an einer anderen Stelle sagt er [3]): „Auf der Weissagung vom Untergang Israels beruht die weitere Religionsgeschichte des Alten Testaments in ihrer Gesamtheit, aber sie ist auch gegen jede Erklärung spröde." Ferner [4]): „Die Weissagung des Amos war natürlich auch durch seinen Glauben an die göttliche Vergeltung und die damaligen Zustände Israels bedingt, aber erklärlich ist sie daraus so wenig, wie aus der bloßen Tatsache, daß Israel von Assur bedroht war. Vielmehr bewährte sich die Lebenswahrheit des geschichtlichen Jahweglaubens nun auch darin, daß der kommende Untergang Israels von einzelnen Propheten Jahwes geweissagt wurde . . . Diese Weissagung muß uns als ein göttliches Geheimnis erscheinen."

In der Tat, je tiefer die vorprophetische Religion stand, um so größer und unbegreiflicher wird eine Gestalt wie die des Amos. Nach Ansicht der Kritik lagen auch diese prophetischen Gedanken den Zeitgenossen völlig fern. Bei ihnen wirkte jeder Niedergang der politischen Macht zersetzend auf die Religion ein; das Verhalten der Zeitgenossen Jeremias (Jer. 44) lasse erkennen, wie sehr die populäre Anschauung dem Polytheismus entgegentrieb [5]). So sei denn auch zur Zeit der assyrischen Vormacht ein großer Abfall zu den Göttern dieses mächtigen Landes eingetreten. In der drohenden Vernichtung der nationalen Selbständigkeit ein Strafgericht zu sehen, das vermochten angeblich nur die Propheten. Sie waren isolierte Größen, die Volksreligion blieb bis zum Exil im Wesen

[1]) Geschichtlichkeit des Sinaibundes S. 18 f.

[2]) Lehrb. der altt. Religionsgeschichte [2] S. 174.

[3]) Smend, l. c. S. 180.

[4]) Smend, l. c. S. 183.

[5]) Vgl. bes. Marti, l. c. 164 ff. § 34.

die gleiche. Daher könne denn auch die Gedankenwelt der Propheten nicht als Erinnerung an den Sinaibund erklärt werden. Derselbe hätte doch dem Volke bekannt sein müssen, und den Propheten hätte sich die beste Gelegenheit geboten, mit diesem Bunde gegen das leichtsinnige Volk zu argumentieren.

Statt dessen, sagt man, erwähnen sie ein Bundesverhältnis in alter Zeit niemals, wie denn auch das Wort ברית vor Jeremias nur zweimal bei Hosea gebraucht werde, noch dazu an Stellen, die kritisch nicht einwandfrei seien. Etwas anderes könne man ja auch nicht erwarten, denn die Vorstellung von einem Bundesverhältnisse zwischen Gott und seinen Verehrern, das sich auf sittliche Gebote als Bundesbedingungen gründet, sei eine spezifisch prophetische Vorstellung und mithin der Bund ein Produkt der Prophetie. Und dieser Gedanke, sagt man, einmal entstanden, reflektierte sein Licht auf die rückwärts liegende Zeit und dachte sie als eine lange Reihe von Verfehlungen gegen den Bund. „Nun zeigte sich ja, daß Jahwe sich nicht bedingungslos dem Volke zum Gott angetragen hatte in der großen Zeit des Mose . . . Und wenn Mose es gewesen war, der die erste, grundlegende Gedankentat Jahwes dem Volke vermittelt hatte, ja, wenn man in ihm den eigentlichen Stifter des israelitischen Priestertums mit seiner Unterweisung des Volkes verehrte — sollte er geschwiegen haben von dem göttlichen Entschluß, sich eventuell des Volkes zu entledigen, wenn es seinen Willen nicht erfüllte?“ [1])

So haben wir gleichsam vor unseren Augen die angebliche Entstehung des Bundesgedankens seit Amos verfolgen können. Zunächst brachte man die hauptsächlichsten kultischen Forderungen mit dem Bunde in Verbindung; denn in Wahrheit ist ja jeder Kult eine von Gott geoffenbarte Norm, welche die Art seiner Verehrung regelt, und setzt eine Art Bundesverhältnis zwischen Gott und Verehrern voraus. An dieses kultische Bundesgesetz, welches uns im sogenannten zweiten Dekaloge, Ex. 34, erhalten ist, schlossen sich bald die wichtigsten Forderungen der Moral, die durch den Bundesgedanken begründet im Dekalog Ex. 20 in Erinnerung gebracht werden. Stufenweise umfaßte die Bundesidee schließlich das ganze Gebiet der alttestamentlichen Religion und damit des politischen und sozialen Lebens. Vollends seit jener Verpflichtung des Volkes auf das neu aufgefundene Gesetzbuch unter König Josias, ein Ereignis,

---

[1]) Giesebrecht, l. c. S. 22.

dem seine Bedeutung zukommt, das aber von der Wellhausenschen Schule in seiner Wirkung für die religiöse Entwicklung Israels maßlos übertrieben wird, weil es eine gute Gelegenheit bietet, die Religion Israels sich wieder unter unseren Augen eine Stufe entwickeln zu lassen, seit diesem „feierlichen und folgenschweren Akte, durch den Josia dies Gesetz einführte, scheint die Idee der Bundesschließung zwischen Jahwe und Israel in den Mittelpunkt der religiösen Reflexion gerückt zu sein" [1]). Demgemäß stehe denn auch bei Jeremias, Ezechiel, im sogenannten zweiten Jesaiabuche und in der ganzen späteren Literatur die Berîthvorstellung im Mittelpunkte der Religion und setze allmählich alle Lebensverhältnisse zu sich in Beziehung.

Aber herrscht nicht die Bundesidee durchaus in der alten jehowistischen Schrift, oder in ihren beiden Bestandteilen, dem Jahwisten und Elohisten? Hier ist die Kritik genötigt, weitgehende spätere Überarbeitungen anzunehmen. Entweder läßt man die Sinaigeschichte ganz eingeschoben werden, oder findet wenigstens in ihr, wie Kraetzschmar [2]), einen realen Vorgang, der erst später zu einem Vertragsverhältnis mit gegenseitigen Rechten und Pflichten zwischen Gott und seinem Volke ausgestaltet wurde. Nach Kraetzschmar ist nämlich die Bundesidee in prophetischem Sinne um das Jahr 700 v. Chr. schon fertig. Als dann 586 Jerusalem wirklich zerstört wurde und die Propheten Recht behielten, da war die Bedingtheit des Verhältnisses Jahwes zu seinem Volke so recht klar geworden. Dem steht aber die einhellige Tradition gegenüber, nach welcher schon seit jenem Akte, der die religiöse Einigung Israels bedeutete, seit den Vorgängen am Sinai, der Bundesgedanke der Jahwereligion eigentümlich war. Kraetzschmar muß zugeben, daß die späteren Vorstellungen an ältere Berichte über eine Sinaiberîth angeknüpft haben [3]). In der älteren Zeit habe man unter ברית in religiösem Sinne nicht ein Verhältnis von gegenseitigen Pflichten und Rechten verstanden, sondern nur ein einseitiges, eine freiwillige Stiftung Gottes, der seinen persönlichen Lieblingen irgend etwas zuwandte, ohne von ihnen irgend eine Gegengabe zu fordern oder ihnen irgendwie Verpflichtungen aufzuerlegen.

---

[1]) **Wellhausen, Prol.[6] S. 417.**

[2]) **Rudolph Kraetzschmar, Die Bundesvorstellnng im Alten Testament, Marburg 1896.**

[3]) **L. c. S. 98.**

Derartig war nach Kraetzschmar der Bund Gottes mit Abraham. Frömmigkeit war damit von Abraham nicht gefordert. Am Sinai stiftete Jahwe seinem Volke als Repräsentation seiner ständigen Gegenwart die heilige Lade, ohne auch daran irgendwelche Verpflichtungen für das Volk zu knüpfen. Darin sieht Kraetzschmar den Vorgang, der zum späteren Sinaibunde ausgestaltet worden sei. Mit der Bedingtheit und Lösbarkeit des bis dahin durchaus natürlichen Verhältnisses traten seit dem Auftreten der Propheten die Bundesbedingungen und Bundesgesetze in den Vordergrund, die unter ihren Ideen eine völlige Umarbeitung der Sinaiperikope herbeiführten, mit der wir uns noch weiterhin werden zu beschäftigen haben.

C. Die Religion Israels kein Produkt einer natürlichen Entwicklung, sondern Offenbarungsreligion.

1. Die Vorgänger der Schriftpropheten.

Wir haben aus den bisherigen Ausführungen ersehen, wie die neuere Kritik die Religion Israels nach einem wohlgefügten System sich von unten nach oben entwickeln läßt. Nur an einer Stelle schließt sich die Kette nicht; hier ist die Geschichtsforschung, die sonst mit Recht alles Sprunghafte vermieden wissen will, gezwungen, eine ganz singuläre Erscheinung anzunehmen. Es ist der Monotheismus des Amos, den man nicht erklären und sich nicht entwickeln lassen kann. Hier machen die neueren Darsteller der Geschichte der israelitischen Religion einen großen Sprung, den sie nur mühsam durch allerhand Erwägungen verdecken, zum Teil aber mit wissenschaftlicher Offenheit wie Smend und Marti einfach anerkennen [1]). Allgemein wird zugegeben, daß der mosaischen Religion seit ihrem Bestehen wenigstens dem Keime nach eine Richtung innegewohnt habe, welche schließlich im Monotheismus endigte. Und trotzdem sollen diese Tendenzen vom 12. bis zum 8. Jahrhundert, der Zeit der glänzenden nationalen Entwicklung Israels, so wenig gewirkt haben, daß vor Amos zwar bemerkenswerte Ansätze zum Monotheismus vorhanden waren, aber im ganzen Israels Religion sich nicht prinzipiell von der seiner Nachbarn unterschied.

---

[1]) Vgl. zum folgenden Giesebrecht, Geschichtlichkeit des Sinaibundes, S. 28 ff.

Erst die Ahnung des bevorstehenden Unterganges seines Volkes soll im Propheten Amos den Gedanken hervorgebracht haben, daß Jahwe der Lenker der Völkergeschicke sei, daß er selbst Israel vernichten werde: Jahwe war allein Gott, der selbst die feindliche Weltmacht gegen die kleinen Völker in Syrien führte, der auch sein Volk verwarf wegen seiner Sünden. Nur Israels Sünden konnten ja die Ursache für das veränderte Verhalten des Bundesgottes sein. Aus diesen Erwägungen heraus soll der ethische Monotheismus des Amos entstanden sein. Lag da nicht — so müssen wir einer solchen Betrachtung gegenüber fragen — der Gedanke viel näher, daß Jahwe schwächer sei als die Götter Mesopotamiens? Warum zog er sich nicht zurück auf den Sinai und überließ das undankbare Volk den fremden Göttern?

Das ist klar: Nicht weil Assurs Macht heranrückt, wird Israel untergehen — an eine akute assyrische Gefahr war zur Zeit des Amos noch nicht zu denken, vielmehr hatte Israel unter Jerobeam II. einen großen Aufschwung erlebt —, sondern weil das Volk unter schweren sittlichen und sozialen Schäden seufzte, weil die führenden Kreise ihre Aufgabe vergessen hatten, weil Unterdrückung, Gewalt und Unrecht herrschte, deshalb stand es schlimm um Israel, deshalb mußte die Strafe des gerechten Gottes kommen. Und indem der Prophet Umschau hält, gewahrt er am Horizonte die assyrische Weltmacht, wie Elias vom Karmel die kleine Wolke, und erkennt divinatorischen Blickes in ihr das Werkzeug Jahwes. Des Amos Überzeugung vom drohenden Verderben ist also sittlich motiviert. Weil Israel böse war, und weil Jahwe das Böse haßte, deshalb mußte er ins Gericht mit seinem Volke gehen. Nur so kann die Stellungnahme eines Amos verstanden werden. Jahwe war also schon Gott des Rechts und der Gerechtigkeit, ehe Amos den kommenden Untergang voraussah. Die Assyrergefahr hat den ethischen Monotheismus nicht geschaffen: er war vor ihr und unabhängig von ihr da.

Daher ist denn auch die vielfach angenommene Scheidung zwischen prophetischer und vorprophetischer Religion in dem Sinne, als ob erst die Religion der Schriftpropheten im Gegensatz zu derjenigen der älteren Prophetie monotheistischen Charakter habe, in den geschichtlichen Tatsachen nicht begründet und an sich irreführend. Indessen tut diese Bezeichnung, richtig verstanden, gute Dienste und mag daher beibehalten werden. Sie wird nahegelegt durch die Tatsache, daß manche Propheten von Amos

abwärts vielleicht infolge veränderter kultureller Verhältnisse und infolge ihrer veränderten Stellung zum Volke sich der Schrift als eines Mittels zur Verbreitung ihrer Reden bedienten. Mit dem Vorhandensein authentischer schriftlicher Quellen haben naturgemäß die Propheten, die uns solche hinterlassen haben, in unserer Kenntnis einen außerordentlichen Vorsprung vor denen, von denen wir nichts besitzen; und es ist nur zu natürlich, daß wir den Mangel an Nachrichten unwillkürlich kombinieren mit einem Mangel in der Wirklichkeit. Wir wissen nichts oder nur sehr wenig von den hervorragenderen Gestalten der früheren Zeit; und das, was wir erfahren, wird uns in den Samuelis- und Königsbüchern in volkstümlicher Darstellung geboten, aus der wir, eingedenk der Tatsache, daß das Volk, um das Große zu erkennen, sich der in seiner Auffassung liegenden Erkenntnismittel bedient, nur mit Vorsicht unsere Schlüsse ziehen dürfen. Bei Amos blicken wir zum ersten Male in die Seele eines echten Israeliten selbst hinein, sehen die Religion, die uns sonst nur in Erzählungen und Gesetzbüchern entgegentritt, leben, wirklich leben in einer starken Persönlichkeit. Und wenn uns die Jahwereligion in der Seele des ersten Menschen, in die hinein wir wie in ein Heiligtum einen Blick tun dürfen, als eine so starke sittliche Macht entgegentritt, dürfen wir dann auch sofort schließen, daß dies auch geschichtlich die erste Seele war, welche Jahwe als solche Macht gefühlt und erlebt hat? Sollten nicht Große und Größere vor ihm gelebt haben, da doch sein Volk in den Jahrhunderten vor ihm Großes zu Stande gebracht hat? Ist es nicht vielleicht bloßer Zufall, daß uns von solchen Männern nichts Schriftliches überliefert worden ist? Was würden wir umgekehrt von der Gottesauffassung der Schriftpropheten wissen, wenn wir ihre Worte nicht hätten?

Was wir von Elias erfahren, stellt ihn in eine Reihe mit Amos. Er ist derselbe unbequeme Mahner und Dränger, der sich nicht an das Wissen wendet, sondern an das Gewissen, an den Willen. Was er und Amos vortragen ist nicht etwas Neues, sondern Bekanntes; sie erwarten keinen Widerspruch und finden auch keinen.

Es ist etwas Gewaltiges um Elias aus Thisbe in Gilead! Durch seine Klarheit in Wort und Handlung ragt er als unvergeßliche Gestalt aus dem Kampfe gegen den tyrischen Baal hervor. Als König Ahab unter dem Einflusse seiner Frau, der tyrischen Königstochter Isebel, in Samaria dem Baal einen Tempel hatte

errichten lassen und mit dem Astartedienst die religiöse Prostitution eingeführt und so gegen die Grundgesetze der israelitischen Sitte verstoßen hatte, als der Hirte, der das Volk weiden sollte, es in die Wüste führte, konnte ein Elias nicht schweigen. In äußerst wirksamer und kraftvoller Weise trat er für die Forderungen der nationalen Religion ein, daß in Israel allein Jahwe verehrt werden dürfe und daß das Volk ein dem Wesen Jahwes würdiges Leben führen solle (1 Reg. 17—19; 21).

„Bist du da, du Unglücksbringer für Israel?“ Mit diesen Worten begrüßte Ahab 1 Reg. 18, 17 bei einer Unterredung den Propheten. Und Elias antwortete: „Ich habe Israel nicht ins Unglück gestürzt, sondern du und deine Familie, indem ihr die Gebote Jahwes außer acht ließt, und du den Baalen nachwandeltest.“ Wie Amos und Hosea muß auch Elias „Unglücksbringer“ sein, nicht aus Prinzip, sondern weil die Propheten in der Übertretung der Gebote Jahwes die Grundlage des Volkes in Gefahr sahen. Sie hatten ihr Amt immer dann zu erfüllen, wenn es traurig stand um Israel. Das Verhalten des Volkes, das Jahwe und Baal nebeneinander verehrte, bezeichnet Elias 1 Reg. 18, 21 treffend als „Hinken nach beiden Seiten“. „Ist Jahwe Gott, so wandelt ihm nach; ist's aber Baal, so wandelt ihm nach!“ Sehr bezeichnend fügt die hl. Schrift 1 Reg. 18, 21 hinzu: „Und das Volk antwortete ihm nichts!“ Es wußte wohl, daß man Jahwe allein dienen sollte.

Man sagt, Elias sei eine ganz isolierte Erscheinung in jener Zeit; isoliert vielleicht, aber nicht in seinem Erkennen Jahwes, sondern im Wollen. Jedoch muß ein Mann, der so auftritt, auf Anhang im Volke zu rechnen haben; das beweist auch ein Prophet wie Micha ben Jimla, sein Zeitgenosse, der im Sinne des Elias wirkte. Und wenn Wellhausen zugesteht [1], daß man bei einer Gestalt wie Elias den unbestimmten Eindruck habe, mit ihm in ein neues Stadium der Religionsgeschichte zu treten, und daß die Gottesidee damals in Einzelnen begonnen habe, sich über die nationale Schranke zu erheben, so erscheint diese Einschränkung unberechtigt. Jedenfalls war Elias in seinen Absichten und Grundsätzen kein Einsamer, sondern er gehörte der großen Reaktion an, welche sich aus der Mitte des wahren Glaubens gegen die nivellierenden Einflüsse der Kultur erhob. Daß es Kreise in Israel

[1]) Israel. und jüd. Geschichte[4] S. 76f.

gab, welche über den Segnungen der Kultur ihre Religion vergaßen, daß es andere gab, die mit einem äußerlichen Kompromiß das Problem gelöst zu haben glaubten, unterliegt keinem Zweifel [1]). Guthe erinnert dazu mit Recht an das Schicksal höherer Religionen [2]), „daß es nämlich eine nicht kleine Anzahl ihrer Bekenner bequemer findet, auf dem breiten Wege des landesüblichen Herkommens zu gehen als etwa der höheren Wahrheit zu Liebe sich dem Widerspruch und Kampf auszusetzen oder gar Opfer zu bringen". Aber immer hat es in Israel Männer gegeben, deren Glaube fest in ihrer angestammten Religion wurzelte und die den gleichgültigen und indifferenten Elementen gegenüber nichts von der echten israelitischen Frömmigkeit preisgeben wollten. Zu ihnen gehörten die Nasiräer und die Sekte der Rechabiten, die auf ihre Weise an der Bewahrung des reinen Jahweglaubens arbeiteten, und nicht zuletzt die ältere Prophetie.

Entstanden in den Zeiten nationaler Gefahr, in der Philisternot und der Übermacht der kanaanitischen Kultur, anfangs vielfach überschäumend und phantastisch, hat diese ältere Prophetie eine wichtige Rolle in der Aufrüttelung des Volksgewissens und der Erhaltung der religiösen Eigenart Israels gespielt. In der Stunde der höchsten Gefahr trat in Verbindung mit ihr die Gestalt des Samuel hervor, um dem zerspaltenen und mutlosen Volke als Führer zu erstehen, durch Einführung des Volkskönigtums den Stämmen einen festen Halt und ständigen Mittelpunkt zu geben und so eine glänzende Entwicklung für die Zukunft zu ermöglichen. Dieser Aufschwung Israels, darin stimmen alle Nachrichten überein, wurde auf religiöser Grundlage erreicht. Jahwe, Gott Israels, mächtig über alle Götter, das war die geheimnisvolle Macht, die Israel Kraft gab. Also ohne Vorgänger war Amos nicht! Elias aus Thisbe und dessen Anhänger stehen mit ihm wesentlich auf einer Stufe; dagegen beweist der Hinweis auf die Auffassung des breiten Volkes nichts. Denn es kommt nicht so sehr darauf an, zu zeigen, wie weit die Jahwereligion im Leben des damaligen israelitischen Volkes Gestalt angenommen hatte, sondern was die geistigen Führer und berufenen Vertreter glaubten; es handelt sich um die Ideen, welche damals die edelsten Geister bewegten.

---

[1]) Vgl. Guthe, Gesch. d. Volk. Isr.[2] S. 183 ff.

[2]) L. c. S. 185.

Ein weiterer und glänzender Beweis, wie lebendig der Jahweglaube in Israel pulsierte und welche Kraft ihm innewohnte, liegt in der vorprophetischen israelitischen Literatur, besonders im alten jehowistischen Geschichtswerke.

Dasselbe entstand durch Zusammenarbeitung zweier Erzählungswerke, welche man nach dem Gebrauch der Gottesnamen und anderen Merkmalen als das jahwistische und elohistische unterscheidet. Von diesen beiden Quellenschriften hält man neuerdings die jahwistische, welche auf das Gebiet des Namens Juda als Ursprungsort hinweist, für die ältere. Ihren Verfasser nennt man kurz den Jahwisten. Da er uns nach dem Urteil der Kritiker am weitesten in der religiösen Entwicklung Israels zurückführt, beansprucht er unser erstes Interesse [1]).

Schon in ihm sprechen sich ja prophetische Anschauungen mit besonderer Treue aus, so daß man nach Ewalds Vorgang die jahwistische Quelle als den prophetischen Erzähler und das ganze jehowistische Geschichtswerk als die prophetische Schicht des Pentateuchs bezeichnet. In dieser Erzählung finden sich an beherrschender Stelle Gedanken, wie wir sie von den Propheten zu hören gewohnt sind [2]); da nun die Kritik prophetische Gedanken vor dem Auftreten der Schriftpropheten nicht zuläßt, muß die jahwistische und dementsprechend die elohistische Erzählung so weit zeitlich heruntergerückt werden, daß eine prophetische Beeinflussung vorausgesetzt werden kann. Dabei wachsen die Schwierigkeiten: denn zugleich sind nach Ansicht derselben Forscher die Propheten einsame Größen, die auf ihre Zeitgenossen keinen nennenswerten Einfluß ausgeübt haben. Und doch soll man die volkstümlichen Urgeschichten und Vätererzählungen so schnell nach ihren ganz neuen Ideen umgebildet haben. Wie schnell und wie gründlich dies geschehen sein müßte, erkennt man besonders an der Darstellung des Jahwisten. Bei ihm ist Gott nicht mit der Welt, auch nicht mit einem ihrer Teile verknüpft, sondern steht über

[1]) Vgl. H. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, Freiburg i. Br. 1893, S. 71—254 über das jehowistische Werk; Wellhausen, Prol.[6] S. 293 ff. Cornill, Einleitung[5] S. 47 ff.

[2]) A. Kuenen, Historisch-kritische Einleitung I, 1 (deutsch von Weber, Leipzig 1887), § 13, 3. Über die religiösen und sittlichen Anschauungen des jahwistischen Erzählers vgl. Holzinger, l. c. S. 127 ff.; Fritz Bennewitz, Die Sünde im alten Israel, Leipzig 1907, S. 24 f., bes. S. 85 ff. über die Sünde in der Darstellung des Jahwisten.

der Welt. In dieser überweltlichen Sphäre waltet er und leitet das ganze Weltgeschehen, nicht als eine blasse Abstraktion: er ist Herr der ganzen Erde und des Himmels, Herr auch der Heidenländer. Er leitet das Leben aller Menschen, nicht die Dämonen und Geister; doch wie sehr er auch in den Gang der Menschheits- und Weltgeschichte eingreift, er bleibt stets der erhabene Gott.

Besonders an Israel hat Jahwe ein liebevolles Interesse; er erwählt und beruft die Patriarchen und leitet sie nach einem bestimmten Plane; er hat Großes mit Israel vor und will in ihm die Völker segnen (Gen. 12, 3; 28, 14). Holzinger vermutet [1], daß aus der Art und Weise, wie der Jahwist den Jahwenamen von den Urvätern der Menschheit (Gen. 4, 1. 26; 8, 20), ja sogar von dem heidnischen Propheten Bileam gebraucht werden läßt, auf den Gedanken geschlossen werden müsse, daß nach seiner Ansicht einst alle Völker den Namen Jahwes anrufen werden. In der Tat predigt der Jahwist den Universalismus der Jahwereligion; für ihn ist Israel der Mittelpunkt der Weltregierung Gottes, ein Mittel zur Verwirklichung seiner heilsgeschichtlichen Pläne [2].

Im Wesen Gottes betont er durchaus die ethische Seite. Alles Unheil in der Welt kommt von der Sünde; dieser Gedanke liegt der Urgeschichte zu Grunde und gibt ihr einen eigentümlichen sittlichen Ernst. Etwas Göttliches liegt ja im Menschen. Denn Gott selbst bläst ihm (Gen. 2, 7) den Lebensodem in die Nase; er hat ihn gebildet nach seinem Ebenbilde. Darum unterscheidet sich der Mensch so fundamental von den Tieren.

Das sind, an den übrigen orientalischen Volksreligionen gemessen, ganz singuläre Gedanken, deren Bedeutung nicht durch Züge anderer Art gemindert werden kann, die sich neben ihnen finden [3], nämlich naive und volkstümliche Vorstellungen von Gott, Volksglauben und sittlich Bedenkliches.

In Bezug auf die Abfassungszeit der jahwistischen Schrift besteht unter den neueren Kritikern im allgemeinen Übereinstimmung. Da man den Jahwisten wegen gewisser Widersprüche nicht als literarische Einheit anzusehen geneigt ist, hat nach den Bemühungen Wellhausens und Dillmanns Budde in seiner „Biblischen

---

[1]) L. c. S. 129.

[2]) Vgl. Driver, Einleitung (ed. Rothstein), S. 128; Bennewitz, Die Sünde, S. 86 f.

[3]) Holzinger, l. c. S. 130.

Urgeschichte" [1]) zwei Quellen der jahwistischen Urgeschichte nachgewiesen [2]), von denen die eine, J[1], von der Sintflut nichts wußte, während dieselbe in der Quelle J[2] im Mittelpunkte der Erzählung steht. Nach Budde ergibt sich als terminus a quo für J[1] die Regierung Salomos; wahrscheinlich gehöre J[1] ans Ende des 10. oder in den Anfang des 9. Jahrhunderts [3]). J[2] lehne sich in den Stoffen der Urgeschichte deutlich an das Zweistromland an; betreffs der Zeit der Herübernahme verweist Budde speziell auf die Beziehungen, die König Ahas um 734 mit Tiglathpileser III. anknüpfte. Ganz anders lösen Stade [4]) und Gunkel [5]) die Urgeschichtein Quellen auf, ein neuer Beweis dafür, daß die Ausscheidung von zusammenhängenden Erzählungsschichten innerhalb der Hauptquellen einer historischen Wirklichkeit kaum entspricht. Gerade die Urgeschichte ist schwerlich aus einer Reihe von parallelen „Quellenschriften" entstanden.

Im allgemeinen läßt man heute die Grundlage der jahwistischen Schrift, also J[1] Buddes, die flutlose Urgeschichte, in der Zeit von 850—800 entstanden sein; die Erwägungen, welche zu diesem Resultate führen, sind ganz allgemeiner Art und zeigen, wie Driver [6]) mit Recht betont hat, daß es sehr schwierig ist, den terminus a quo mit einiger Sicherheit zu bestimmen; die vorgebrachten Gründe sind beeinflußt von der Ansicht über die kulturelle und religiöse Entwicklung Israels überhaupt; jedenfalls gehört sowohl das jahwistische wie das elohistische Werk dem goldenen Zeitalter der Literatur Israels an und steht den besten Stücken in den Büchern Samuelis und Richter nahe, die anerkanntermaßen aus keiner erheblich späteren Zeit stammen können als die ihnen erzählten Begebenheiten. Meines Erachtens weist uns die nationale Grundstimmung [7]), die Freude an Israel und seiner Aufgabe in der Welt, der durch keinen Ausblick auf nationale Streitigkeiten getrübt wird, mit Bestimmtheit in die erste Königszeit. Es ist ja

[1]) Gießen 1883.

[2]) Vgl. Holzinger, l. c. S. 138 ff., bes. S. 146 ff.; Driver-Rothstein, Einleitung S. 133; Cornill, Einl.[5] S. 54 f.

[3]) Urgeschichte S. 506 ff.

[4]) Vgl. seine Aufsätze „Das Kainszeichen" in ZATW XIV, 250 ff. (1894) und „Der Turmbau zu Babel" XV, 157 ff (1895).

[5]) In seinem Genesiskommentar.

[6]) Driver-Rothstein, Einleitung S. 133 f.

[7]) Vgl. Holzinger, Hexateuch S. 120 ff.

eine alte Erfahrung, daß die Zeiten nationalen Glanzes auf die Literatur, sofern ein Volk überhaupt geistig regsam ist, einen fördernden Einfluß ausüben. Die Zeit der ersten babylonischen Dynastie bestätigt diese Wahrheit für Babylon. Die erste Königszeit, die Glanzzeit des geeinten Reiches, erreicht durch einen beispiellosen nationalen Aufschwung auf Grund des Jahweglaubens, muß darum als die klassische Zeit der hebräischen Literatur angesehen werden. Die Bemerkung Wellhausens [1], daß „im ganzen die Gegensätze der Wirklichkeit in dieser poetischen Verklärung (des Jahwisten) eher ausgeglichen als verschärft werden und daß die verbindenden Momente stärker und absichtlicher hervortreten als die trennenden“, scheint mir nicht gerechtfertigt zu sein. Das Idealbild des Volkes, das über dem Ganzen schwebt, die wohltuende Weitherzigkeit in der Beurteilung der Nachbarvölker, die sonnige abgeklärte Heiterkeit, die aus diesem Werke spricht, setzt eine Zeit des Friedens und der Wohlfahrt voraus; solche Werke konnten in den Zeiten des Verfalls nicht entstehen, nur Streitschriften, wie die der Propheten [2]). Naturgemäß sind die im Jahwisten und Elohisten verarbeiteten historischen Nachrichten viel älter als die Königszeit. Ich befinde mich in der Beurteilung der Patriarchengeschichte in einem prinzipiellen Gegensatz zur heutigen Kritik und vermag in der genealogischen sowohl wie mythologischen Erklärung der Vätergeschichten nur eine unberechtigte Generalisation auf Grund wirklich vorhandener, aber größtenteils sekundärer Züge zu erblicken, die von vornherein ein wirkliches Verständnis der Vätergeschichte ausschließt.

Jedenfalls bietet, wenn wir uns einmal auf den Boden der neueren Kritik stellen wollen, schon die längst zur Zeit des Amos vorhandene flutlose Urgeschichte alle Merkmale des monotheistischen, ethischen Gottesbegriffs. Dieselbe beginnt ja nach Budde mit der Paradiesesgeschichte und dem Sündenfall (Gen. 2; 3), woran sich die Kainitentafel (Gen. 4, 16—24) reiht; nach der Mitteilung über die Ehe der Gottessöhne mit den Menschentöchtern (Gen. 6, 1. 2. 4) folgt aus der Völkertafel die versprengte Notiz über den Jäger Nimrod (Gen. 10, 9) und die Erzählung über den Turmbau von Babel (Gen. 11, 1—9). Besonders in der Geschichte des Turmbaus zeigt sich Jahwe als den Herrn über die ganze Erde, der

---

[1]) Prol.[6] S. 322.

[2]) Auch **Schultz**, Alttest. Theologie[4] S. 60f. und **Cornill**, Einleitung[5] S. 47 sprechen sich beim Jahwisten für die erste Königszeit aus.

die Geschicke aller Völker lenkt. War Amos angesichts solcher Gedanken wirklich der erste, der den ethischen Monotheismus wenigstens geahnt hat?

Auch dieser Schwierigkeit sucht man zu entgehen, indem nach dem Urteil der neueren Forscher die biblische Urgeschichte bei der Behandlung der vorprophetischen Religionsstufe Israels auszuscheiden habe, weil sie in der Hauptsache anderen Völkern entlehnt sei. Die Hebräer hätten die ihnen fremden Gedanken aufgenommen, äußerlich auf Jahwe zugeschnitten und sich an ihnen gebildet, bis sie später selbst fähig wurden, solche Fragen zu behandeln [1]). Heute ist man vielfach der Meinung, daß der größte Teil der Urgeschichte babylonischer Herkunft ist; sie sei den Verfassern der israelitischen Geschichtswerke gelegen gekommen, um die Lücke ihrer Kenntnis der grauen Vorzeit auszufüllen. An Stelle der heidnischen Götter habe man Jahwe eingesetzt und nach Möglichkeit alle polytheistischen Züge verbannt, was aber nicht völlig gelungen sei. Als man Jahwe auf diese Weise zum Herrn der Welt und Schöpfer aller Dinge machte, habe man die Konsequenzen nicht gefühlt, die daraus notwendig für sein Wesen erwachsen mußten. Darum werde der Jahwist nach der Urgeschichte sofort wieder der naive Partikularist, dessen Gesichtskreis nicht über Israel und dessen Gott nicht über die Volksgrenzen hinausreiche. Der Monotheismus der Urgeschichte habe sein Analogon in den Schöpfungsgeschichten und Götterhymnen der alten Kulturvölker, die jedem Gotte in seinem Kultorte die Schöpfung zuschrieben. Oft sei auch der Monotheismus in den Hymnen rein spekulativ und habe den Polytheismus nicht ausschließen wollen [2]).

Die Aneignung dieses babylonischen Gutes denkt man sich durch Vermittelung der kanaanitischen Kultur [3]). Mit dem Kultus drang auch der Mythus in breitem Strome in Israel ein, nachdem er in syrischen Tempeln eine zweite Heimat gefunden hatte. Wie um die materiellen, so habe sich Israel auch um die geistigen Erzeugnisse der kanaanitischen Kultur bemüht. Andere denken lieber an die Zeit der assyrischen Vormacht, in der sich die Annahme babylonischen Gutes am einfachsten erkläre. Jedenfalls

---

[1]) Vgl. z. B. Smend, Alttest. Religg.[2] S. 119 ff.

[2]) Vgl. über Urgeschichten und Götterhymnen der Kulturvölker v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, S. 146 ff.

[3]) Vgl. Guthe, Gesch. d. Volk. Isr.[2] S. 167 ff.

stimmt man darin überein, daß Israel imstande gewesen ist, noch vor Amos die fremden Erzählungen mit seinem Geiste zu gestalten und total umzuarbeiten. Woher bekam Israel diese Kraft, während es doch der kanaanitischen Kultur ganz erlegen sein soll? Die Fähigkeit, sich selbst zu behaupten, muß dem Jahwismus schon inne gewohnt haben, ehe es zum Zusammenstoß mit den heidnischen Kulturelementen kam.

Die von den neueren Forschern angenommene halb mechanische Herübernahme aus Babylonien, sei es durch Vermittelung der Kanaaniter, sei es erst in der Zeit der assyrischen Vormacht, ist geschichtlich und literarisch undenkbar. Was uns in der biblischen Urgeschichte geboten wird, ist trotz formeller Anklänge von der babylonischen Mythologie so total verschieden, daß zwar an einen Zusammenhang, nicht aber an einfache Entlehnung gedacht werden darf. Das Problem ist viel schwieriger, als daß es auf diese bequeme Weise gelöst werden könnte [1]). Der Geist, der sich in den Urgeschichten ausspricht, ist israelitisch; ich kann dieselben nur als ein zur Zeit der Fixierung längst in Israel heimisches Gut betrachten; der in ihnen sich aussprechende Gottesbegriff ist durchaus derselbe, den wir später bei den Propheten finden; man mag ihn den prophetischen nennen, es ist der echt israelitische. Diejenigen, welche die Urgeschichten als assimilierte heidnische Stoffe betrachten, müssen der Jahwereligion denselben ethischen Monotheismus und eine große selbständige Kraft zuschreiben. Und doch soll sich Jahwe bis Amos nicht wesentlich von den Göttern der Nachbarvölker unterschieden haben.

An den unanfechtbaren Tatsachen, die wir aus dem Werke des Jahwisten, aus dem Wirken der älteren Propheten wie Elias und Elisa, aus dem Monotheismus des Elohisten schließen müssen, gehen die neueren Geschichtschreiber blind vorüber. Dergleichen darf ja nach ihnen in Israel erst nach dem Auftreten der Schriftpropheten vorhanden gewesen sein. Auch Giesebrecht bemerkt [2]), er könne sich dieses Ignorieren unleugbarer Tatsachen nur aus einer Art Hyp-

---

[1]) Vgl. Nikel, Genesis und Keilschriftforschung. Zur Orientierung Zimmern in KAT [3] S. 488 ff.; A. Jeremias, ATAO [2] S. 129 ff.; H. Zimmern, Biblische und babylonische Urgeschichte (AO II, 3 [3]), Leipzig 1903; A. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern (AO I, 3 [2]), Leipzig 1903; E. Sellin, Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen, Leipzig 1908, bes. S. 28 ff.

[2]) Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes S. 43.

nose erklären: anstatt die Entwicklung historisch zu motivieren, starre der größte Teil der neueren Geschichtschreiber Israels wie verzaubert auf den Hirten von Tekoa [1]).

Die israelitische Tradition gibt uns auf die Frage nach der Herkunft des Monotheismus einhellig die Antwort, daß Moses es war, der Israel diese Religion vermittelt hat. Er hat am Anfange der geschichtlichen Entwicklung die Erkenntnis Jahwes tief in das Volk eingesenkt; sein Lebenswerk steht in ihm mit unauslöschlichen Zügen geschrieben. Nicht keimhaft hat er den Monotheismus geschaut und begründet, sondern durch göttliche Offenbarung ganz und voll.

2. Moses als göttliches Werkzeug und Gründer der Bundesreligion.

Die grandiose Gestalt des Moses steht so leuchtend da, daß auch die kritischen Forscher nicht umhin können, seine Bedeutung anzuerkennen. Und merkwürdig, nachdem sie seiner voll Anerkennung gedacht haben, spürt man in der Schilderung der weiteren Entwicklung wenig von ihm. Von seinem Werke macht man viele Worte, um im Grunde zu sagen, daß er so gut wie nichts geschaffen habe, worauf nicht auch ein anderer hätte kommen können. Sein wirklicher Einfluß auf die weitere religiöse Entwicklung des Volkes ist nach dieser Anschauung daher sehr gering anzusetzen; erst mit Amos, 500 Jahre später, begann ja eine neue Zeit. Gewiß, sagt man, er hat die Institution des Thoragebens eingeführt und durch das Jahweorakel ein religiöses Band um die Stämme geschlungen, er hat die ausschließliche Verehrung Jahwes betont, ohne das Bestehen anderer Götter zu verneinen, aber er hat nicht vermocht, das Volk zu höherer Erkenntnis zu führen. Demgegenüber bricht sich neuerdings die alte und gute historische Erkenntnis immer mehr Bahn, daß die Jahwereligion keine natürliche Volksreligion, sondern eine historische, einer Persönlichkeit geoffenbarte und von ihr begründete und mit ihren wesentlichen Eigenschaften von Anfang an versehene Religion ist.

Man gibt auch von seiten der Kritiker zu, daß erst Moses dem geeinten Volke seinen Gott Jahwe gegeben habe: „Jahwe der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes: das ist der Anfang und das

[1]) D. h. auf den Propheten Amos.

bleibende Prinzip der folgenden politisch-religiösen Geschichte“ [1]). Ähnlich sagt Smend [2]): „Die göttliche Vorsehung schuf hier (in der Wüste) ein Volk, dessen nationaler Glaube eine einzigartige Lebenskraft besaß und behauptete, und der in seiner höchsten Vollendung der Glaube aller Welt werden sollte“, und Marti [3]): „Mit der politischen Geburt des Volkes ist aber auch die Entstehung der nationalen Religion so gewiß verbunden gewesen, als sich Jahwe und Israel von da an auf Jahrhunderte hinaus in der engsten Verbindung finden und die Jahwereligion die nationale Religion Israels ist.“ Aber wie soll sich das reimen mit dem angeblich natürlichen Verhältnis Jahwes zu seinem Volke, über dessen Entstehung man gar nicht nachdachte, sondern das man als ein von Anfang an gegebenes betrachtete; welches nach Wellhausen [4]) als so selbstverständlich galt, daß es nicht einmal zur Reflexion für Israel geeignet war, bis Elias und Amos dieses natürliche Band zerschnitten?

In Wirklichkeit war sich Israel stets der Besonderheit seines Gottesglaubens und der geschichtlichen Ereignisse, denen es denselben verdankte, aufs stärkste bewußt. Daher betonen auch Stade und Budde den historischen Charakter der Jahwereligion, indem sie den Kenitergott Jahwe von Moses auf das neu erstandene Israel übertragen lassen. Besonders Budde weist im Anschluß an diese Tatsache mehrfach darauf hin, daß man im Jahwismus eine Wahlreligion vor sich habe [5]). Jahwe und Israel kamen durch einen besonderen Willensentschluß zueinander und gehörten sich nicht von Natur an, wie die Götter der andern Völker. Deshalb war sich auch Israels Religion dieser Eigenart stets bewußt und wies eine Vermischung mit andern Religionen weit von sich. Sie hatte die dogmatische Intoleranz, die der wahren Religion ihrem Wesen nach eigen ist. „Von dem Momente an,“ sagt Stade [6]), „wo die Verehrung Jahwes auf Israel übertragen und derselbe vom Volke als Gott angenommen wurde, wurde Jahwes Charakter wesentlich anders als der der polytheistischen Götter aufgefaßt. Und dieser unterscheidende Gedanke

---

[1]) Wellhausen, Israel. u. jüdische Geschichte [4], S. 26.

[2]) L. c. S. 38. [3]) L. c. S. 65.

[4]) Prol. [6] S. 415.

[5]) Budde, Die Religion des Volkes Israel, S. 13—20; 28—31.

[6]) Gesch. Isr. I S. 439.

kann . . . nur darin gesucht werden, daß Jahwe der alleinige Gott Israels ist und daher sein Kult den Kult anderer Götter völlig ausschließt. Hätte dieser Gedanke nicht von Anfang an fest gestanden, so wäre bei den zahllosen Anstößen zu polytheistischer Auffassung, welche die Geschichte seit der Einwanderung ins Westjordanland brachte, alles andere eher als diese Auffassung von der Einzigkeit Jahwes entstanden. Wir kommen aber damit für diesen Gedanken nicht nur in die Zeit der Religionsstiftung, nein wir müssen denselben auch, da er allem, was wir sonst bei semitischen wie nichtsemitischen Völkern finden, durchaus widerspricht, aus der Initiative des Stifters der Religion Israels ableiten."

Ist dem aber so, und daran kann kein Zweifel sein, dann ist die Jahwereligion auch keine natürliche, über deren Entstehung man nicht reflektiert hätte, sondern sie war des Israeliten größter Stolz und ein Beweis der Erwählung seines Volkes von Gott. Weil Israel seine Besonderheit unter den Völkern fühlte, erzählte es uns so früh seine Geschichte. Die ältesten Blätter derselben zeugen schon von dem Bewußtsein seiner einzigartigen Bedeutung in der Welt und von der Meinung, daß seine Geschichte wert sei überliefert zu werden.

Und dieses Bewußtsein datiert von der wunderbaren Rettung des Volkes aus ägyptischer Knechtschaft und dem Abschluß des Bundes am Sinai unter Vermittelung des Moses. Wenn Israel durch das Eingreifen Jahwes damals unter der Macht der Ereignisse aus verschiedenen Elementen zu einem Volke geeint wurde und als gemeinsame Religion die ausschließliche Verehrung dieses Gottes annahm, so kann das nach allem, was wir von semitischen Völkern wissen, nur auf Grund eines förmlichen Übereinkommens unter den Stämmen, d. h. auf Grund eines Bundesschlusses, geschehen sein. Indem Jahwe sich durch die Sendung seines Dieners Moses, durch die wunderbare Rettung aus ägyptischer Knechtschaft und durch eine machtvolle Theophanie seinem Volke offenbarte und durch Vermittelung des Moses seinen Willen verkündete, schloß er mit dem neu erstandenen Volke einen besonderen Bund, erwählte es zu seinem Erbteil, wollte ihm Gott sein und erwartete, daß es ein seinem Wesen entsprechendes Bundesvolk sein würde.

Das Bewußtsein eines besonderen Gottesvolkes zeichnet darum Israel seit dieser seiner Geburtsstunde aus. Ohne diese geschichtliche Voraussetzung und ohne das Wirken des Moses im

Auftrage Jahwes läßt sich die israelitische Religion ebensowenig begreifen wie die christliche ohne das Leben Jesu Christi. Deshalb konstatiert Giesebrecht von der vorprophetischen Religion mit Recht [1]): „Israels Religion ging auf eine positive Gründung zurück und schloß dadurch ein rein natürliches Verhältnis zwischen Israel und seinem Gotte aus"; und Baentsch sagt [2]): „Würde die Überlieferung nichts von Moses melden, so müßten wir eine derartige Persönlichkeit geradezu postulieren." Er hält darum auch daran fest, „daß der grundlegende Akt der Religionsstiftung sich in der Form einer feierlichen Berith vollzog, vermöge deren die Israelstämme Jahwe gegenüber, der ihr Gott sein sollte, sich zu bestimmten Leistungen verpflichteten" [3]).

So darf denn der Mann, der seinem Volke einen solchen Glauben vermittelt hat, „mit Recht einen Ehrenplatz unter den Religionsstiftern aller Zeiten in Anspruch nehmen und für eins der berufensten Werkzeuge Gottes in der Geschichte der Offenbarung gelten" [4]).

3. Das Werk des Moses.

Die Erkenntnis dessen, was Moses für die alttestamentliche Religion bedeutet, muß als grundlegend für ihr Verständnis bezeichnet werden.

Carlyle sagt einmal von der Geschichte: History is the essence of innumerable biographies; und in der Tat, wie sonst, so gilt es besonders auf dem Gebiete der Religion, daß aller Fortschritt von großen und gewaltigen Persönlichkeiten ausgegangen ist. Denn der Fortschritt ist ein Kampf der Individualität gegen die Macht der Tradition [5]). Gott kann berufen, wen er will; und wen er beruft, dessen Kraft ist die tiefste innere Überzeugung, der innere Zwang des Gewissens, der imstande ist, alle Zeitgenossen gegen sich in die Schranken zu rufen oder mit großer Aufopferung und unendlicher Geduld die Wahrheitsuchenden zu führen. Darum

---

[1]) Geschichtlichkeit des Sinaibundes S. 48.

[2]) Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri übersetzt und erklärt, Göttingen 1903 (Handkommentar zum A. T. I, 2), Einleitung S. LXXV. Ähnlich Fritz Bennewitz, Die Sünde, S. 10.

[3]) L. c. S. LXXV. Vgl. auch Julius A. Bewer, „Die Anfänge des nationalen Jahweglaubens" in St Kr 1904, S. 467 ff.

[4]) Baentsch, l. c. S. LXXVII.

[5]) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte^2 I, 1 S. 143 ff.

ihre eminente geschichtliche Kraft, darum ihr entscheidender Sieg trotz scheinbaren Unterliegens. „In Zeiten der Gärung, wo das Alte morsch geworden ist und neue Gedanken hervorbrechen wollen, sei es, daß die geistige Kultur, sei es, daß soziale oder politische Momente den Anstoß geben, sei es, daß alle diese Faktoren zusammenwirken, treten sie am zahlreichsten auf und wirken am nachhaltigsten. Niemals können sie ohne hartes Ringen mit den Gegnern sich durchsetzen“ [1]).

Eine solche eminent geschichtliche Persönlichkeit, deren Wirksamkeit nicht mit ihrem Tode erschöpft war, sondern bis in die fernste Zukunft immer wieder neues Leben erzeugt hat, war Moses. So gehört er in gewissem Sinne in eine Reihe mit den Religionsstiftern Zarathustra, Buddha und Mohammed. Während aber die Stiftungen dieser Männer ihrem Wesen nach Weltreligionen sind, die sofort hinausgriffen über den Kreis ihrer Nation, sei es mit bewaffneter Hand oder durch Missionstätigkeit, scheint die Jahwereligion von Anfang an national beschränkt gewesen zu sein. Ich möchte darin die größte Weisheit ihres Stifters erblicken; die Religion, die er seinem Volke gab, konnte in ihm, soweit die natürliche Entwicklung in Frage kommt, nur durch straffe Organisation und Zentralisation erhalten werden. Gerade darin unterscheidet sie sich so sehr von diesen genannten Religionen, daß sie sich an das ganze Volk und an jedes Glied dieses Volkes wandte; wer immer diesem Volke angehörte, war verpflichtet zu treuer Jahweverehrung. Dadurch wurde die Religion das starke Bindeglied des Volkes, das ihm stets seine einzigartige Stellung zu Jahwe und seine Pflicht zum Bewußtsein brachte; andererseits wurde Israel dadurch aufs beste gegen religiösen Synkretismus abgeschlossen. Dieses auf den Willen Zielende, Umfassende und Organisatorische ist des Moses eigenes Werk, welches als feste Hülle den Glauben an den wahren Gott trotz aller Verluste hindurchgerettet hat durch die ganze nationale Entwicklung, bis er dieser Organisation nicht mehr bedurfte. Daß darum auch der Gottesbegriff des Moses und der Jahwereligion national beschränkt gewesen sein sollte, ist nicht gesagt. Nicht eine abstrakte Lehre entwickelte er, sondern ein Tun, ein Leben nach dem Willen Jahwes, nicht für einige geistig Bevorzugte, sondern für alle Israeliten, auch für den ärmsten. Im Hinblick auf die soziale Eigenart seines Volkes, seinen Kultur-

---

[1]) Ed. Meyer, l. c. S. 149.

zustand und die Gefahren der heidnischen sinnlichen Religionen wählte er die religiöse Organisation des Volkes, die ihm angemessen war und doch zugleich die Möglichkeit einer organischen Entwicklung in sich schloß. Wie wir „die vier edlen Wahrheiten" des Buddhismus nicht verstehen können ohne das Leben Gautamas, ohne das „große Scheiden", seine Versuchungen, den Feigenbaum der Erleuchtung, ohne die Predigt von Benares, so auch nicht die Religion Israels ohne Moses und sein Werk. Aber was der Buddha stiftete, war nicht eine Religion für das Volk und für das Leben, sondern für die aus der Welt Geschiedenen. So beginnt die Predigt von Benares: „Zwei Extreme gibt es, ihr Mönche, denen nicht frönen darf, wer aus dem weltlichen Leben getreten ist. Welche zwei? Das eine ist die Hingabe an den Genuß der Lüste; die ist niedrig, gewöhnlich, gemein, unedel, zwecklos. Das andere ist die Hingabe an Selbstpeinigung; die ist schmerzlich, unedel, zwecklos." Die Jahwereligion dagegen zielte auf Heiligung des ganzen Volkes in lebensfroher bejahender Betätigung in der Welt; ihr Ziel war kein verneinendes schattenhaftes Nirvana, um welches sich nur wenige bemühen, noch weniger es erreichen können [1]).

Ähnlich war die hohe und abstrakte Religion Zarathustras keine Volksreligion; das Volk hielt sich immer an seine altarischen Gottheiten, ja Ahuramazda wurde von Mithra schließlich ganz zurückgedrängt und zu einem Gotte zweiten Ranges gemacht. Wenn die Jahwereligion eine so ganz andere Entwicklung nahm, so dankt sie dies zum großen Teile der ihr von Anfang innewohnenden Energie des Anspruchs auf jedes Volksglied und ihrer nationalen Organisation. Wie man die Geschichtlichkeit des Moses leugnete, so erklärte man auch vor nicht allzulanger Zeit Zarathustra für eine mythische Figur, trotzdem sich seine Individualität in den Gathas, den ältesten Bestandteilen des Awesta, deutlich ausspricht. Heute denkt man ganz anders darüber und faßt Zarathustra als geschichtliche Persönlichkeit, um seine Religion historisch verstehen zu können [2]). So ist Ed. Meyer, der in seiner ersten Auflage der

---

[1]) Vgl. H. Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881; [4]1903. Zur Orientierung: R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha, Leipzig 1906 (Aus Natur und Geisteswelt, 109); E. Hardy, König Asoka, Mainz 1902 (Weltgeschichte in Karakterbildern).

[2]) Vgl. Jackson, Die iranische Religion (Grundriß der iranischen Philologie von W. Geiger und E. Kuhn, Bd. II, 3, 5), Straßburg. Christian Bartholomae in seiner neuen Übersetzung der Gathas: Die Gathas des Awesta, Straßburg 1905, S. 132f. sub „Zarathuštra".

Geschichte des Altertums [1]) die Geschichtlichkeit Zarathustras in Abrede gestellt hatte, neuerdings [2]) geneigt, für sein Wirken die Zeit um das Jahr 1000 v. Chr. anzunehmen.

Es kam nicht so sehr auf die Gedanken an, die Moses von Gott hatte, sondern darauf, wie er diesen Gedanken im Leben derer, denen seine Sendung galt, Gestalt gab. Dadurch, daß ihm das gelungen ist, hat er der Jahwereligion, insofern sie in der Organisation des Volkes Israel in die Erscheinung tritt, den Stempel seines Lebens aufgedrückt. Das Material, mit dem er arbeiten mußte, war ein sprödes und undankbares. Wir bewundern an ihm seine Selbstverleugnung, seine Geduld mit den Fehlern des Volkes, seine Liebe und Hingabe an die ihm von Gott gewordene Aufgabe.

Was Moses und mit ihm das Volk war, muß die nachfolgende Periode der religiösen Entwicklung Israels überragt haben. Denn historische Religionen leben nur, wie alle bedeutenden geistigen Errungenschaften der Menschheit, durch ständigen Kampf gegen die Tendenzen der Verallgemeinerung und Homogenität. Infolge der Einwanderung und Ansiedlung wurde aber die natürliche Einheit des Volkes durch die Zerstreuung der einzelnen Volksteile und bald auch durch die Verschiedenheit lokaler Interessen zerrissen. Als die Ruhe des Besitzes eintrat, strömten die Einflüsse der Nachbarreligionen mit ihren sinnenfrohen Kulten, mit ihren Festen und Opfermahlzeiten in breitem Strome herein. Daß Israel die Kraft gehabt hat, seine nationale und religiöse Eigenart zu bewahren, das Hohe und Edle, welches Opfer und Entsagung verlangte, zu erhalten, ist wie ein Wunder der göttlichen Fügung. Das Werk des Moses wird in den verschiedenen Jahrhunderten bis zu den Propheten verschieden tief erfaßt und im Leben der Nation zum Ausdruck gebracht worden sein; auf Zeiten der Erschlaffung folgten Zeiten religiösen Aufschwunges. Immer wieder brachen volkstümliche Anschauungen, Aberglauben und ähnliche Unterströmungen in Israel hervor, denn sie beruhen in dem Masseninstinkte, auf einer naheliegenden Auffassung äußerer und innerer Vorgänge. Die Jahwereligion jedoch ist nicht wie die Lehre Zoroasters und Buddhas von diesen Unterströmungen allmählich umgewandelt worden, sondern hat sich in ihrer Wirksamkeit im Leben des Volkes immer weiter und weiter entwickelt.

[1]) Bd. I, S. 497 ff. [2]) Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1908 S. 14 ff.

a. Jahwe allein Gott.

Das Werk des Moses seinem Inhalt nach historisch zu bestimmen, ist nicht leicht, weil wir zu wenig direkte Nachrichten darüber besitzen und auf Rückschlüsse angewiesen sind [1]). Jedoch können wir aus den außergewöhnlichen Wirkungen, welche das Lebenswerk dieses Mannes auf sein Volk ausgeübt hat, mit Benutzung der erhaltenen Nachrichten einen sicheren Schluß auf die Vergangenheit tun.

Die wichtigste und für unsere Frage fundamentale Urkunde über den mosaischen Gottesglauben ist der Dekalog Ex. 20. Entscheidende wissenschaftliche Gründe dafür, daß derselbe der Zeit des Moses abgesprochen werden müßte, können, wie wir weiter unten noch sehen werden, nicht vorgebracht werden. Daher stimmen denn auch eine ganze Reihe von Forschern darin überein, daß sie die Forderungen dieses Gesetzesstücks, abgesehen von etwaigen späteren Motivierungen, der Zeit der Einwanderung zuschreiben.

Das Thema des Dekalogs könnten wir auch über das ganze Lebenswerk des Moses schreiben: אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ. Ich, Jahwe, bin dein Gott! Das klang den Israeliten entgegen, als Moses sie aufrief zur Befreiung aus ägyptischer Knechtschaft: mit dem Bewußtsein der Macht und Hilfe dieses Jahwe trat er vor Pharao, nicht um sich siebenmal siebenmal vor ihm niederzuwerfen, sondern um zu fordern. Was ist das für ein Gott, dieser Jahwe? Als der Dekalog verkündet wurde, wußte das ganze Volk um Jahwes Macht, da verband es unter dem Eindrucke der letzten Erlebnisse mit Jahwe das, was wir jetzt in den Worten finden: אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים׃. Er hatte den Beweis seines machtvollen Wirkens gegeben, das Volk an der Hand aus Ägypten geführt, wie die späteren Propheten so schön sagen, und konnte nun von ihm Anbetung fordern. Der fundamentale Gedanke der mosaischen Gründung ist die Erwählung des Volkes durch Gott:

---

[1]) Vgl. besonders Paul Volz, Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion, Tübingen 1907, S. 66 ff. F. Bennewitz, Die Sünde im alten Israel, Leipzig 1907, besonders S. 123 ff. J. Wellhausen in Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Teil I Abt. IV: „Die christlichen Religionen mit Einschluß der israel.-jüd. Religion", Berlin und Leipzig 1905, S. 7—15. B. Stade in seiner Bibl. Theologie des A. T., Tübingen 1905.

weil Jahwe das geknechtete Israel, die Nachkommen der Patriarchen, mit denen er seinen Bund geschlossen hatte, durch das Meer führte und es zu seinem Eigentumsvolke zu machen gewillt war, weil er dadurch seine besondere Erwählung ausgedrückt hatte, die durch den Abschluß des Bundes auch nach Menschenart äußerlich kundgegeben werden sollte. Deshalb hatte Jahwe allein ein Recht, Forderungen zu stellen; die Erwählung, das Bundesverhältnis, ist ein Rechtstitel, auf Grund dessen Jahwe diese Forderungen stellt; aber sie ist nicht nur Rechtstitel, sondern noch mehr Motiv zur treuen Erfüllung der Bundesforderungen und Strafandrohung für die Verächter seines Willens. So steht das אנכי יהוה אלהיך im Geiste über der ganzen folgenden Gesetzgebung.

Und wie Jahwe sich zu Anfang als machtvoller Gott erwiesen hatte und als treuer Helfer wider Israels Feinde, so blieb es auch später. Der Bundesgott war der Gott des Krieges. Israels Feinde waren seine Feinde, und wer Israel wohlwollend gesinnt war, wurde gesegnet. Mit der heiligen Lade begleitete er sein Volk in den Krieg: wenn man aufbrach und die Jahwelade sich erhob, sagte man:

> „Erhebe dich, Jahwe, damit zerstieben deine Feinde und fliehen
> Deine Widersacher vor deinem Angesicht."

Und so oft Jahwe mit der Lade sich niederließ, sagte man:

> „Lasse dich nieder, Jahwe, und segne die Myriaden der Stämme
> Israels" (Num. 10, 35).

Vom Sinai kam er seinem Volke zu Hilfe an der Spitze des himmlischen Heeres, als es in Not war (Jud. 5).

Jedoch auch Ašur war mächtig, begleitete Assyriens Heere in den Kampf und ließ sie meistens siegreich daraus hervorgehen. In der Macht allein kann das unterscheidende Merkmal zwischen Jahwe und den anderen Göttern nicht gelegen haben.

Die Antwort gibt uns der nächste Satz des Dekalogs, Ex. 20, 3: לֹא־יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פָּנָי׃. „Nicht sollst du fremde Götter haben vor mir." Die Verehrung anderer Götter Jahwes Wesen zum Trotz ist dem Bundesvolke verboten. Es ist zwar hier nicht ausdrücklich gesagt, daß es neben Jahwe andere Götter überhaupt nicht gibt, doch ist mit diesem Satze zweifellos der Monotheismus ausgesprochen. Denn theoretische Wahrheiten werden im Dekalog nicht verkündet, sondern nur praktische Anwendungen derselben auf das Leben des Volkes. Wie überall in der Jahwereligion, so kommt es auch hier aufs Tun an. Aus der Anerkennung fremder

Götter folgt deren Verehrung; mit dem praktischen Verbot der Abgötterei ist auch zugleich die reale Existenz der Götter geleugnet. Monotheismus, Verehrung und Dienst des einen allmächtigen Gottes, das ist die eine große Erkenntnis, die Moses seinem Volke vermittelt hat und mit seinem Volke der ganzen Menschheit [1]). Der Gedanke des einen Gottes kann sich gar nicht geschichtlich entwickeln, sondern er entsteht in einem unteilbaren Denkakte. Die geschichtliche Entwicklung kann nur darin bestehen, wie dieser Gedanke sich umsetzt in den Willen zur Tat, und wie dieser Wille zur Tat allmählich das ganze Volk ergreift. Daß der Monotheismus ein eminenter historischer Faktor wurde, daß er in Israel theoretisch und vor allem praktisch schließlich siegte, dieser Entwicklung Anfang ist Moses gewesen.

Daß man schon lange vor Moses monotheistische Gedanken gehabt hat, daß die Priesterschaften im alten Ur oder Eridu oder in Heliopolis monotheistische Spekulationen getrieben haben, wer wollte das im Ernste bezweifeln? Wer wollte aber mit derselben Sicherheit behaupten, daß jemals einer Ernst gemacht hätte mit der Ahnung des höchsten Gottes, daß das sentire ins agere umzusetzen nicht nur für eine Person, sondern für ein ganzes Volk versucht worden wäre?

Übrigens ist es trotz allem höchst unwahrscheinlich, daß der Monotheismus vor Moses völlig theoretisch durchdacht wurde. Daß Moses dies selbst getan habe, ist nicht nötig; denn wir wissen, daß er danach gehandelt hat und ein solches Handeln vom Volke verlangt hat.

a) Moses und der altorientalische Monotheismus.

aa) Der Monotheismus in den babylonischen und westsemitischen Eigennamen und den alten Hymnen.

Die Frage des altorientalischen Monotheismus ist in letzter Zeit stark diskutiert worden [2]), und man hat allen Ernstes den

---

[1]) Volz, Mose, bes. S. 73 ff. Joh. Nikel, Der Monotheismus Israels in der vorexilischen Zeit, Paderborn 1893. J. Köberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christus, München 1905.

[2]) Vgl. B. Baentsch, Altorientalischer und israelit. Monotheismus; ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte, Tübingen 1906. H. Winckler, Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter, 1903. A. Jeremias, ATAO[2] S. 324 ff.; A. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion,

Monotheismus Moses' aus Babylonien ableiten wollen. Selbst wenn Moses — was ja möglich wäre — vor seiner Berufung sich mit dem angeblichen babylonischen Monotheismus bekannt gemacht hätte, so wäre damit noch nichts gewonnen; denn was er seinem Volke vermittelt hat, ist keine Lehre, sondern Handeln [1]). Dieser Unterschied zwischen dem Monotheismus des Alten Testaments und dem altorientalischen wird immer mehr anerkannt; nur fragt man sich, ob Moses nicht durch diesen theoretischen Monotheismus beeinflußt worden ist, und welcher Art diese Beziehungen waren. H. Winckler nimmt eine allgemeine, in allen Priesterschulen des Orients tradierte, monotheistische Lehre an, deren Anhänger auch Moses war. Jüngst hat Baentsch diese Frage in der oben zitierten Schrift eingehend behandelt. Er geht den monotheistischen Regungen der Babylonier und Ägypter, der Bewohner Syriens und Kanaans nach und findet den oben erwähnten Unterschied zur Jahwereligion, nämlich daß es sich bei diesen Völkern nur um eine Spekulation, eine Abstraktion aus dem Polytheismus handle, eine nur für die Wissenden berechnete Lehre. Die monotheistische Spekulation schließt den Polytheismus in sich, während bei Israel der Polytheismus im Gottesbegriff vernichtet ist. Der babylonische Eine Gott ist zudem pantheistisch, der Welt immanent, Jahwe dagegen völlig transzendent.

Sehr gut zeichnet Marti diesen Unterschied zwischen Israel und Babylon [2]): „Welch ein ganz anderer Monotheismus als der, zu dem die Priester in Babylonien und Ägypten gelangt sein sollen! . . . Eine Verwandtschaft und Abhängigkeit zwischen dem

---

Berlin 1904. F. Delitzsch, Babel und Bibel [5], S. 45 ff. — Derselbe, Zweiter Vortrag über Babel und Bibel [2]. — Derselbe, Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick, Stuttgart 1904. Fritz Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. Ein Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik, München 1897. Über die Beziehungen mit Arabien vgl. neben Hommels Buch bes. Ditlef Nielsen, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung, Straßburg 1904.

Zur Beurteilung vgl. besonders Joh. Nikel, Genesis und Keilschriftforschung, S. 244 ff. Volz, Mose, S. 73 f. Ed. König, Moderne Anschauungen über den Ursprung der israelitischen Religion, Pädag. Magazin, 285. Heft. Karl Marti, Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients, Tübingen 1906. Ernst Sellin, Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen, Leipzig 1908, S. 59 ff.

[1]) Vgl. Marti, Geschichte der israel. Relig. [5], S. 67 f.

[2]) Marti, Dodekapropheton, S. 149 zu Amos.

Monotheismus in Babel und in der Bibel gibt es nicht: der radikal verschiedene Ursprung ist der Grund der Verschiedenheit. Dort in Ägypten und Babel ist der Monotheismus Theorie, hier in Israel Kraft und Leben; dort das Ergebnis einer spekulierenden Abstraktion, gewonnen durch Fusion der Götter, hier die Empfindung eines höheren Wesens, das Innewerden einer sittlichen und geistigen Macht, erwachsen aus einer sittlichen und religiösen Vertiefung, aus einer innigeren Vereinigung mit einem besonderen Gott, der eben nicht verschwindet und sich auflöst, sondern der lebendige bleibt und als einzig lebendigen sich erweist."

Nach Winckler[1], Jeremias[2] und Baentsch[3] besteht nun ein historischer Zusammenhang zwischen dem altorientalischen und biblischen Monotheismus, der uns auch durch die Darstellung der hl. Schrift angedeutet wird: indem letztere nämlich Abraham aus Ur und Ḫaran, den Stätten des alten Mondkultus, einwandern lasse, indem sie Joseph mit Heliopolis, Moses mit Ägypten und Midian in Verbindung bringe, wolle sie nur die geistigen Ursprünge Israels schildern. Daher sei Abraham ein Babylonier und Joseph ein Ägypter. Die Abrahamfigur ist für Baentsch der Repräsentant einer monotheistischen Religion in Kanaan zwischen den Jahren 2000 und 1400; Abraham ist nicht Stammvater im ethnologischen, sondern im religiösen Sinne, „Vater der Gläubigen". Daher beginnt die Religion Israels, „die sich später um den Namen יהוה schart", nicht erst mit Moses, sondern in Vorstufen mit den Erzvätern. Nach Jos. 24, 2 haben ja die Vorfahren Abrahams jenseits des Euphrat babylonischen Gottheiten gedient, speziell Nannar, dem Mondgott von Ur (dem heutigen el-Mugheir in Südbabylonien), und dem Sin oder Baʿal (Bêl) von Ḫaran in Mesopotamien. Die ganze Frage des altorientalischen Monotheismus und seines angeblichen Zusammenhanges mit der Religion Israels bedarf einer eingehenden Untersuchung.

Zur Zeit der ersten babylonischen Dynastie, eben der Zeit, in welche man mit Wahrscheinlichkeit die Auswanderung Abrahams und seiner Leute aus Babylonien verlegt, herrschte im Euphrattale eine hohe Kultur, wie wir aus der umfangreichen Kontraktliteratur, ferner aus den Briefen Ḫammurabis, des sechsten Königs dieser Dynastie, an seinen Statthalter Sinidinnam, dann

---

[1]) Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter, 1903.
[2]) ATAO[2] S. 324 ff. [3]) ATAO[2] S. 327.

aus dem in Susa im Winter 1901/02 gefundenen Kodex Ḫammurabi sowie aus sonstigen Literaturdenkmälern wissen. Dem materiellen Wohlstande entsprach eine lebhafte Beschäftigung mit der alten Kultur. Damals scheinen die uralten Mythen neu bearbeitet worden zu sein. Die Götterhymnen wurden gesammelt und in Handbüchern für den Gebrauch der Priester vereinigt. Wie wir aus diesen alten Liedern ersehen, war das religiöse Niveau ein relativ hohes.

Besonders wichtige Erkenntnisse gewähren uns in dieser Hinsicht die in den Unterschriften der Kontrakte erhaltenen, meist Personen gebildeter Stände gehörigen Eigennamen. Hier interessieren uns am meisten die Anklänge an den Monotheismus, wofür vor allem die mit Ilu gebildeten Namen in Betracht kommen, in denen das Element ilu „Gott“ entweder Äquivalent für einen bestimmten Gottesnamen ist, den zu gebrauchen man sich aus irgend einem Grunde scheute, wie ja auch bei den Westsemiten die Gottesnamen vielfach durch Appellativa umschrieben wurden [1], oder auch als eigentlicher Gottesname El aufgefaßt werden könnte. Die erstere Ansicht ist bei der allergrößten Mehrzahl der Namen die wahrscheinlichste; jedoch wird sich nicht leugnen lassen, daß tatsächlich El-Ilu die Gottheit in monotheistischem Sinne bezeichnete und zugleich als eigentlicher Gottesname gebraucht wurde, wie wir es ähnlich im Kodex Ḫammurabi finden [2]. Man überläßt dort in schwierigen Fällen, wo man nicht selbst entscheiden kann, der Gottheit das Urteil, indem die dunkle Angelegenheit vor die Gottheit gebracht wird: ma-ḫar i-lim (ina ma-ḫar i-lim), das heißt vor das Gericht im Tempel; oder man reinigt sich, wenn Aussage gegen Aussage steht, durch einen Eid im Namen Gottes; so heißt es § 9: u ši-bu mu-di ḫu-ul-ḳi-im mu-du-zu-nu ma-ḫar

---

[1]) Vgl. H. Ranke, Die Personennamen in den Urkunden der Ḫammurabidynastie, S. 20f.

[2]) Zum Kodex Ḫammurabi vgl. H. Winckler, Die Gesetze Ḫammurabis, Leipzig 1904. Transkription und Übersetzung nebst Glossar. Vgl. auch Wincklers Übersetzung in A O IV, 4[3]. Eine gute Ausgabe des Originaltextes mit allerdings jetzt überholter Übersetzung und Glossar ist die von R. Francis Harper, The Code of Ḫammurabi, King of Babylon about 2250 B. C., Chicago 1904. Die Grundlage und Originalausgabe ist die des genialen Entzifferers des Gesetzes, P. V. Scheil, Délégation en Perse: Mémoires publiés sous la direction de M. J. de Morgan, Tome IV. Textes Élamites-Sémitiques, Paris 1902. Die Übersetzung Scheils ist auch unter dem Titel: La loi de Ḫammourabi (vers 2000 av. J.—C.), Paris 1904, gesondert erschienen.

i-lim i-ga-ab-bu-ma „und die Zeugen, welche das gestohlene Gut kennen, sollen ihre Aussage vor der Gottheit machen“, oder in § 23: ma-ḫar i-lim u-ba-ar-ma „er soll vor Gott (vor Gericht) Anspruch erheben“ [1]). Ähnlich lesen wir in § 20: ni-iš i-lim i-za-kar-ma „er soll einen Eid bei Gott schwören“ [2]). Hier bezeichnet ilu die Gottheit, wie das hebräische אלהים; im Bundesbuche Ex. 21, 6; 22, 7. 8. 10 finden wir dieselbe rechtliche Institution mit denselben Ausdrücken; z. B. Ex. 21, 6: וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל־הָאֱלֹהִים „vielmehr soll ihn der Herr zu Gott führen“ [3]). Dieses ilu, fem. iltu, entspräche dem hebräischen אלי in Personennamen; z. B. אֱלִיעֶזֶר Gen. 15, 2; Ex. 18, 4 u. ö.; אֱלִימֶלֶךְ (vgl. Ilimilku in den Amarnabriefen) Ruth 1, 2 u. ö.; אֱלִישֶׁבַע Ex. 6, 23 (Elisabeth); אֱלִישָׁמָע 2 Sam. 5, 16; Num. 1, 10; 2, 18 u. ö.; diesen Namen trug ein Geheimschreiber des Königs Jojakim Jer. 36, 12. 20 f. (vgl. יִשְׁמָעֵאל und phöniz. בעלשמע, שמעבעל); אֶלְיָקִים und יְהוֹיָקִים 2 Reg. 23, 24. 34, König von Juda. Dem ilu, אלי, entspricht im Phönizischen בעל, das auch den Namen jedes Gottes vertritt und Gott allgemein bezeichnet; ebenso erscheint auch im Babylonischen belu und beltu in Vertretung des Gottesnamens, wie ja Ištar, stets ohne das Gottesdeterminativ AN geschrieben, auch als Appellativum für „Göttin“ allgemein gebraucht wurde.

Ilu ist als Bildungselement in Personennamen der Ḫammurabizeit überaus häufig und nach Ranke kein eigentlicher Gottesname, sondern Gattungsname und dem entsprechend häufig ilî zu lesen [4]). Diesen Tatbestand findet P. Huber in den Personennamen aus der Zeit der Könige der Dynastie von Ur und Nisin (ca. 2478—2134 v. Chr.) durchaus bestätigt [5]). „Unter ili „mein Gott“,“ sagt Huber [6]), „ist immer jener Gott gemeint, zu dem der Namengeber eine besondere Verehrung trägt, oder ilu vertritt den Namen des Gottes, dessen Schutz das Kind empfohlen wird.“ Es

---

[1]) Genau so in §§ 106, 107, 120, 126, 240, 266.

[2]) Ebenso in §§ 131, 269, 281.

[3]) Vgl. P. J.-M. Lagrange in Revue biblique XII (1903), S. 47 und in seiner Schrift: La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament, Paris 1903, S. 167.

[4]) Ranke, l. c. S. 20 f.

[5]) P. Engelbert Huber, O. F. M., Die Personennamen in den Keilschrift-Urkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin (Assyriol. Bibl. Bd. XXI), Leipzig 1907.

[6]) L. c. S. 23.

lasse sich wegen der ideographischen Schreibung der Namen schwer sagen, ob Ilu nicht doch einmal eine göttliche Persönlichkeit, den höchsten Gott, bedeutet habe. Zudem will Ungnad dieses AN nicht ilu, sondern häufig Anu lesen, so daß der Begründer der Meerlandsdynastie Ilum-ma-ilum vielmehr Anum-ma-ilum „Anu ist Gott“ heißen würde [1]. „Monotheistische Erinnerungen können ja diesen Namen teilweise zu Grunde liegen, aber ihr Vorhandensein im alten babylonischen Volksglauben kann durch diese Namen nicht einmal wahrscheinlich gemacht werden“ [2]. Man hat aber doch den bestimmten Eindruck, daß trotz des unzweifelhaft herrschenden Polytheismus in jedem großen Gotte der Babylonier von einem Teile seiner Verehrer „Gott“ geahnt wurde. Die Prädikate, die man in den Hymnen und Personennamen ohne Unterschied von Bêl, Marduk, Sin, Šamaš, Nergal ausgesagt findet, sind derart, daß wir, wenn wir nur den einen Gott vor uns hätten, auf ethischen Monotheismus schließen könnten. Man erhob sich offenbar in der Vorstellung „seines Gottes“ fast zu einem reinen Gottesbegriff, ohne in seltsamer Inkonsequenz das Bestehen der zahlreichen andern Göttergestalten und der zahllosen Dämonen zu leugnen. So barg jeder große Gott die Fähigkeit in sich, zu „Gott“ zu werden, und alle Götter konnten ausmünden in demselben „Gotte“, welcher der einzige und bestehende war und von dem die einzelnen Götter nur mißverstandene und verbildete Abbilder waren. Daß man in gebildeten Priesterkreisen diesen Spekulationen nachgegangen sein mag, kann nicht geleugnet werden. Praktische Bedeutung haben sie nie erlangt. In der Praxis glaubte man an die zahllosen Geister, die die Menschen quälten und die man durch Beschwörungen bannen konnte: im Volke herrschte krasser Aberglaube, den zu beseitigen, soweit wir sehen können, von der Priesterschaft keine Anstalten getroffen wurden. Im Gegenteil, im offiziellen Ritual der babylonischen Religion wurde auf diesen Glauben die größte Rücksicht genommen [3].

[1]) Vgl. deutsche Literaturzeitung 1907, Sp. 2905—2907 in einer Besprechung von P. Hubers Personnamen; ferner OLZ 1907, Sp. 140f.

[2]) Huber, l. c. S. 23.

[3]) Vgl. die treffliche Arbeit von Walther Schrank, Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büßer, Leipzig 1908 (Leipziger Semitistische Studien III, 1). Ferner Karl Frank, Babylonische Beschwörungsreliefs. Ein Beitrag zur Erklärung der sog. Hadesreliefs, Leipzig 1908 (Leipz. Semitist. Studien III, 3). Otto Weber, Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyrern, Leipzig 1906 (AO VII, 4).

Auch die großen Götter blieben nicht die machtvollen Persönlichkeiten, die wir in ihnen in den alten Hymnen kennen lernen, sondern wurden mehr zu Astralgöttern und hatten schließlich im Ritual und im Glauben des Volkes nicht viel Göttliches an sich. Die schönsten Hymnen finden wir in den Ritualbüchern verknüpft mit abergläubischen Gebräuchen, was unsere Verwunderung erregen könnte, wenn wir nicht wüßten, daß die Tradition in ein und derselben Göttergestalt die widersprechendsten Dinge nebeneinander ertragen kann.

Man hat also kein Recht, wie das manchmal geschieht, etwa Namen aus der Zeit der Dynastie von Ur, wie Ibni-ilu „Gott ist Schöpfer", zu übersetzen „El ist Schöpfer", sondern nach Analogie von Ni-ni-a-dúg „mein Gott ist gut", Ni-ni-mu „mein Gott gibt", Ni-ni-šag „mein Gott ist gnädig", dBa-u-ilu-mu „Bau ist meine Göttin", A-ḫu-mu-ili „mein Gott ist Bruder", I-til-ni-ni „mein Gott ist Held" ist in dem ilu der von dem Namensträger persönlich verehrte Gott zu sehen. In manchen Fällen könnte man hierüber zweifelhaft sein, wie z. B. in Namen aus der Zeit der Ḫammurabidynastie [1]: Ilu-a-bi „(der) Gott ist mein Vater" (vgl. Ilî-a-bi „mein Gott ist mein Vater"), Ilu-a-bil „(der) Gott bringt", Ilu-ba-ni „(der) Gott ist Schöpfer", Ilu-bî-E-a, nach Ranke „Ea is the god of the word", nach Hilprecht dagegen „The word of Ea is god" mit Hinweis auf Joh. 1, 1: *θεὸς ἦν ὁ λόγος* [2]); Ilu-da-mi-iḳ „(der) Gott ist gnädig", Ilu-i-din, Ilu-i-din-nam „(der) Gott hat gegeben", Ilu-i-na-ja „(der) Gott ist mein Auge", Ilu-itti „(der) Gott ist mit mir", Ilu-mu-ša-lim „(der) Gott beschützt", Ilu-na-ṣir „(der) Gott behütet"; es ist möglich, daß bei diesem Gebrauch von Ilu ein alter Gottesname El durchschimmert, so daß man also zu übersetzen hätte „El ist mein Vater", „El ist Schöpfer" usw. im Sinne eines ursprünglichen Monotheismus [3]); man könnte dafür noch Namen anführen, wie Iš-me-ilu „(der) Gott hat gehört" oder „hört" (vgl. ישמעאל), I-tur-bi-ili „gnädig war das Wort (des) Gottes", Iš-ḳi-ili „Eigentum (des) Gottes", I-na-šu-ilu „(der) Gott ist sein Auge", und von den sogenannten westsemitischen Eigennamen [4]), die eine besonders geläuterte Gottesvorstellung anzuzeigen scheinen, folgende: Ja-daḫ-ilu „(der) Gott erkennt" (vgl. süd-

---

[1]) Vgl. Ranke, Early Babylonian Personal Names, S. 103 f.

[2]) Hilprecht zu Il(u)-bî(KA)-Ea bei Ranke, l. c. S. 103 a.

[3]) Vgl. Hommel, Altisrael. Überlieferung, S. 61 ff.

[4]) Ranke, l. c. S. 112 ff.

arabisches ידעאל, biblisches יְדַעְיָה), Ja-'-wi-ilu nach Hilprecht[1] „Gott hat gesprochen", Ja-aḫ-za-ar-ilu „(der) Gott hilft" (vgl. safait. עדראל), Ja-ku-ub-ilu, wohl gleich יעקבאל, Ja-am-li-ik-ilu „(der) Gott ist König", Ja-wi-ilu „(der) Gott hat gesprochen"[2]; oder Namen wie Šumma-ilu-lâ-ilia „wenn (der) Gott nicht mein Gott wäre", Amêl-ili „Knecht (des) Gottes" u. a. Auch aus den Amarnatafeln kann man derartige Beispiele beibringen.

Aber daneben zeigen doch andere Namen, wie gewagt es ist, dieses Ilu ohne weiteres als Eigennamen im Sinne eines ursprünglichen Monotheismus aufzufassen. So lesen wir: Ili[3])-a-bi[4]) „mein Gott ist mein Vater"; Ili-am-ra-an-ni „mein Gott, sieh mich an"; Ili-am-ta-ḫa-ar „ich bitte dich, mein Gott"; Ili-ba-ni „mein Gott ist Schöpfer"; Ili-be-li „mein Gott ist mein Herr"; Ili-ellat-ti-GIM[5]) „mein Gott ist meine Kraft"; Ili-e-mu-ḳi „mein Gott ist meine Macht"; Ili-en-nam „sei gnädig, mein Gott"; Ili-e-ri-ba-am „mein Gott hat vermehrt"; Ili-gim-la-an-ni „schone mich, mein Gott"; Ili-ḫi-ta-an-ni „mein Gott, sieh mich an"[6]); Ili-ip-pa-al-za-am „mein Gott hat mich gnädig angeblickt"; Ili-ip-pa-aš-ra-am „mein Gott ist wieder gut geworden"; Ili-iš-me-an-ni „mein Gott hat mich gehört"; Ili-ma-a-bi „wahrhaftig, mein Gott ist mein Vater"[7]), ähnlich Ili-ma-a-ḫi; Ili-ma-ti „wann, mein Gott (wirst du mich erhören usw.)?"; Ili-na-ap-še-ra-am „mein Gott sei wieder gut"; Ili-ra-bi „mein Gott ist groß"; Ili-u-sa-ti „mein Gott ist meine Hilfe". In diesen Fällen wird an eine bestimmte Gottheit gedacht, ähnlich wie in folgenden Namen[8]): Ilu-šu-a-bu-šu „sein Gott ist sein Vater"; Ilu-šu-ba-ni „sein Gott ist Schöpfer"; Ilu-šu-ellat-zu „sein Gott ist seine Stärke"; Ilu-šu-i-bi-šu „sein Gott hat ihn mit Namen genannt"; Ilu-šu-ib-ni „sein Gott hat (ihn) geschaffen", vgl. Ilu-šu-ib-ni-šu; Ma-an-nu-um-ba-lu-ili-šu „wer (mag bestehen) ohne seinen Gott?"; Ma-an-nu-um-ki-ma-ili-ia „wer ist wie mein Gott?"; Ma-an-nu-um-ma-ḫi-ir-šu „wer ist ihm (dem Gotte) vergleichbar?"; Pir-ḫi-ili-šu „Erzeugnis seines Gottes".

---

[1]) Hilprecht bei Ranke, l. c. S. 113[b] zu Ja-aḫ?-wi(pi)-ilu.

[2]) Nach Hilprecht bei Ranke, l. c. 114[a].

[3]) Geschrieben: Ni-ni.

[4]) Ranke, l. c. S. 99 ff.

[5]) GIM = kîma. Ranke: „My god is (like) my strength".

[6]) Übersetzung zweifelhaft; vgl. Ranke, l. c. S. 100.

[7]) Hilprecht bei Ranke, l. c. S. 101[b] verweist auf biblisches אֲבִיעַלְבוֹן.

[8]) Ranke, l. c. S. 105 f.

Daß dem so ist, zeigen zahlreiche andere Namen, wo für ilu, ili, ilišu der Gottesname steht, z. B.: Ma-an-nu-um-ki-ma-Šamaš „wer ist wie Šamaš (Bêl, Sin, Marduk usw.)?“; Iš-me-Rammân (-Sin, -Ea) „Rammân hat gehört“ neben Išme-ilu; Gimil-Ištar (-Marduk, -dMAR.TU, -Rammân, -Šamaš, -Sin) „Geschenk der Istar (des Marduk usw.)“.

Es scheint jedoch, daß die sogenannten westsemitischen Eigennamen, die mit den arabischen Eigennamen bemerkenswerte Beziehungen haben, diese Ersetzung des ilu durch einen Gottesnamen nicht kennen. Hommel hat nämlich in seinem Buche „Die altisraelitische Überlieferung“ darauf aufmerksam gemacht [1]), daß wir in dem Eigennamenmaterial der Zeit Ḫammurabis zwei Gruppen zu unterscheiden haben, zuerst die seit ältester Zeit bekannten einheimisch babylonischen Namen, zweigliedrig oder dreigliedrig, meist einen Gottesnamen enthaltend, und andere, die nach ihrer Bildungsart auf arabischen oder westsemitischen Ursprung hindeuten. Besonders ist die Bildung des Imperfektums und der Gebrauch der Pronomina diesen Namen eigentümlich und weist mit Bestimmtheit auf einen Sprachgebrauch hin, der sich bei den Arabern und Westsemiten findet. Noch wichtiger ist aber, daß die so ausgezeichneten Eigennamen eine religiöse Eigentümlichkeit verraten, einerseits Vermeidung aller Gottesnamen und Ersetzung derselben durch Äquivalente, die abstrakte Eigenschaften der Gottheit oder Verwandtschaftsbezeichnungen enthalten, andererseits eine hohe und reine Gottesauffassung. Aus diesen westsemitischen Eigennamen, denen in Südarabien und bei den Hebräern viele ähnliche und gleiche zur Seite stehen, schloß man, daß Babylonien am Ende des dritten Jahrtausends von einer arabischen Bevölkerungsschicht überschwemmt worden sei, der auch

---

[1]) S. 56 ff. Schon vorher hatte H. Pognon im Journal Asiatique XI, 1888, S. 543—547 auf aramäischen oder arabischen Ursprung der Hammurabidynastie geschlossen. Nachdem Eduard Glaser 1889 in seiner Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens I (im Buchhandel nicht erschienen), S. 57 f., auf der längst bekannten südarab. Inschrift Hal. 535 den Namen ʿAmmî-zaduḳ nachgewiesen hatte, griff A. H. Sayce die Hypothese Pognons wieder auf und sprach im Hinblick auf den babylonischen Königsnamen Ammi-zaduga aus der ersten Dynastie die Vermutung aus, daß die Könige dieser Dynastie von Ḫammurabi ab Stämmen arabischer Herkunft von den Grenzen Babyloniens angehörten. Winckler gab 1895 in seiner Geschichte Israels S. 130 f. der ganzen Dynastie einen westländischen, näher kanaanäischen Ursprung.

die regierende Dynastie angehörte; zu dieser Völkerwelle gehörten auch die Vorfahren der Hebräer, welche um eben diese Zeit von Ur und Ḫaran nach Palästina einwanderten.

Nachdem Pinches auf Kontrakttafeln der Ḫammurabizeit die Namen Abî-ramu (Abram)[1], Jaḳub-ilu und Jašup-ilu und ähnliche hebräische Namen entdeckt hatte, führte A. H. Sayce in seinem kleinen Buche „Patriarchal Palestine“[2]) aus[3]), daß demnach zur Zeit Abrahams eine hebräisch redende Bevölkerung in Babylonien lebte, der auch das regierende Königshaus angehöre und deren Namen zugleich hebräisch und südarabisch seien. „Es herrschte also zur Zeit, als Abraham in Ur in Chaldaea geboren wurde, daselbst eine Dynastie nicht-babylonischer Herkunft, die aber einem Volk angehörte, das zu gleicher Zeit hebräisch sowohl als auch südarabisch war“[4]). Ungefähr gleichzeitig hatte Hommel es unternommen, den südarabischen Ursprung der ersten babylonischen Dynastie aus den Namen ihrer Könige nachzuweisen[5]). Diese Namen Šumu-abi, Sumu-la-ilu, Zabium, Apil-Sin, Sin-muballiṭ, Ḫammu-rabi, Samsu-iluna, Abi-ešu', Ammi-satana, Ammi-zaduga, Samsu-ditana wurden von den Babyloniern selbst der Erklärung für bedürftig erachtet, wie eine aufgefundene Tontafel beweist[6]). Es kommt uns hier nur auf die Erkenntnis an, daß die westsemitischen Eigennamen Babyloniens, die südarabischen und die kanaanäischen dieselbe Eigenart in der Bildung wie im religiösen Gehalt haben. Nachdem Hommel in seinem Buche: „Die altisraelitische Überlieferung“ das System der südarabischen Eigennamen behandelt[7]), und Ranke in seinem Buche „Early Babylonian

---

[1]) Der auf einer Tafel des Königs Apil-Sin erhaltene Name ist jedoch bekanntlich nicht Abi-ramû, sondern mit Ranke Abi-eraḫ „mein Vater ist der Mond“ zu lesen.

[2]) November 1895.

[3]) Nach Hommel, Altisr. Überlieferung, S. 95 f.

[4]) Bei Hommel, l. c. S. 96.

[5]) In seiner Besprechung von B. Meissners Altbabylonischem Privatrecht in ZDMG 49, S. 522—528 und in dem Artikel „Discoveries and Researches in Arabia“ erschienen in den Sunday School Times in Philadelphia vom 12. Oktober, abgedruckt in Hilprechts Recent Research in Bible Lands (S. 131—158). (Vgl. Hommel, Altisr. Überlieferung, S. 98.)

[6]) Vgl. auch Stanley A. Cook, The Laws of Moses and the Code of Ḫammurabi, London 1903, S. 20 ff: Babylonia and Israel. Ranke, Personal Names, S. 24 ff.

[7]) S. 75 ff.

Personal Names"[1]) weitere Beziehungen zwischen den Namen westsemitischer Bildung aus der Hammurabizeit und den südbabylonischen aufgezeigt hatte, hat jüngst Ditlef Nielsen die Frage der arabischen Eigennamen in einer besonderen Arbeit mit Beziehung auf einen von der hl. Schrift nahegelegten Zusammenhang des Moses mit der minäischen Kultur untersucht[2]).

Wir wissen, daß in Südarabien eine hohe Kultur blühte und kennen zwei Reiche, das sabäische und minäische. Früher dachte man sich beide etwa von Jahre 800 v. Chr. ab nebeneinander bestehend. Seit den bahnbrechenden Arbeiten Eduard Glasers[3]) neigt man immer mehr der Ansicht zu, das Reich von Maʿîn vor das der Sabäer zu setzen, und kommt somit, da wir aus den Inschriften gegen 40 Königsnamen der Minäer kennen, mit dem Anfange des minäischen Reiches bis in das 15. Jahrhundert v. Chr. Besonders Hommel, Winckler[4]), Weber[5]), Grimme[6]) und Nielsen[7]) haben sich Glasers Ansicht angeschlossen. Ja, wenn die babylonische Tiefebene Nachschub von kulturkräftigen Elementen zur Zeit der ersten babylonischen Dynastie aus Arabien erhalten haben soll, müßten wir mit der südarabischen Kultur noch weiter hinauf gehen, und erst gar, wenn die ägyptische Kultur durch Vermittelung Südarabiens in uralter Zeit aus Babylonien über das Rote Meer hinweg importiert worden wäre, wie Naville meint; doch ist das alles höchst problematisch.

Der Handel war der Lebensnerv der südarabischen Kultur; von hier wurden die Produkte des glücklichen Arabiens, Weihrauch, Spezereien und Gold, besonders aber auch die Schätze Indiens, nach Ägypten und dem Mittelmeere verhandelt. Der Mittelpunkt der Macht des alten Maʿîn (מָעֹן) war der Djôf im jemenischen Hochlande, nördlich von der heutigen Provinz Sanʿa.

---

[1]) S. 24 ff.

[2]) Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung, Straßburg 1904.

[3]) Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens, Teil I und II (1889—1890).

[4]) KAT[3] 136 ff.

[5]) O. Weber, Studien zur südarabischen Altertumskunde I (MVAG 1901, 1); eine gute Übersicht bietet sein Schriftchen: Arabien vor dem Islam (AO III, 1[2]), Leipzig 1904.

[6]) Hubert Grimme, Mohammed, München 1904 (Weltgeschichte in Karakterbildern).

[7]) In seinem oben schon erwähnten Buche.

Von hier aus ging ihre Haupthandelsstraße über eṭ-Ṭaif, Medina, el ʿÔla, Tebûk nach Maʿân (in der Gegend des heutigen Petra), eine Karawanenstation an der Pilgerstraße; dieser Handelsweg war durch minäische Kolonien gesichert, wie durch Funde von minäischen Inschriften bewiesen wird; so gelang es Euting, in el ʿÔla zwischen Petra und Jathrib in 70 kleinen Inschriften urkundliche Nachrichten von diesen nordarabischen Minäern zu finden [1]. Von Maʿân aus führten die Handelswege nach Ägypten und Gaza am Mittelmeere. Ortsnamen wie eben dieses Maʿân in Nordarabien bezeugen den Einfluß der südarabischen Kultur auf die nördlichen Kolonien, von deren Handelsbeziehungen die bekannte minäische Bauinschrift Halévy 535 = Glaser 1155 uns wichtige Nachrichten gibt [2]. Ungefähr im siebenten Jahrhundert wurde das Reich Maʿîn von den Sabäern unterworfen, welche das minäische Erbe antraten, bis mit der Entdeckung des Seeweges nach Indien durch die Ptolemäer der indische Handel sich direkt nach Ägypten wandte und Alexandria seine Vermittlung übernahm; damit fielen die Kunstbauten Südarabiens, seine Wasserleitungen und Paläste in Trümmer [3].

Durch die kühnen Reisen von Arnaud, Halévy [4] und Eduard Glaser [5] sind uns eine große Zahl von südarabischen Inschriften wenigstens zum Teil zugänglich gemacht worden [6].

Die Religion des alten Arabien, die wir aus diesen Inschriften kennen lernen, war zweifellos Polytheismus, eine Gestirnreligion [7]. Allerdings sind uns an eigentlich religiösen Texten nur sehr wenige erhalten geblieben — Glaser hat in der Orientalistischen Literaturzeitung einige auf den Kult bezügliche veröffent-

---

[1]) Vgl. J. H. Mordtmann, Beiträge zur minäischen Epigraphik (Zeitschrift für Assyriologie, XII. Ergänzungsheft), Weimar 1896.

[2]) Übersetzung abgedruckt bei O. Weber AO III, 1², S. 16f.

[3]) Vgl. das eben zitierte Schriftchen von Weber und Grimme, Mohammed, S. 16ff.

[4]) Vgl. das Schriftchen O. Webers, Forschungsreisen in Südarabien bis zum Auftreten Eduard Glasers, Leipzig 1907 (AO VIII, 4).

[5]) Meine Reise durch Archab und Hâschid (Dr. A. Petermanns Mitteilungen). Gotha 1884 und 1886. Vgl. jetzt O. Weber, Eduard Glasers Forschungsreisen in Südarabien, Leipzig 1909 (AO X, 2).

[6]) Die mitgebrachten Inschriftenschätze Glasers sind infolge besonderer Verhältnisse der Öffentlichkeit noch vorenthalten geblieben.

[7]) F. Hommel, Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Überlieferung, München 1901.

licht —; wir haben keinen einzigen Hymnus und müssen unsere Erkenntnisse aus den schematischen Weihinschriften und den Eigennamen ziehen.

Das Pantheon der südarabischen Inschriften bestätigt den angenommenen Zusammenhang zwischen der babylonischen und altarabischen Religion. Der Mondgott Sin der Babylonier wird unter demselben Namen in Ḥadramaut verehrt; der weiblichen Ištar der Babylonier und ʿAštoret der Kanaanäer entspricht der männliche Morgenstern עַתְּתַר (Athtar) der Minäer. Die Sonne ist als Šams bekannt und wird als Göttin verehrt. Wie diese Namen und andere, wie Haubas und Warch (Mond), Almakhu (Sonne). Nikrah, beweisen, ist die altarabische Religion astral [1]).

Trotz dieses zweifellos ausgedehnten Polytheismus scheinen in Arabien sämtliche Göttergestalten gleichzeitig zu dem einen Gott Ilu zusammengeflossen zu sein; jeder männliche Gott galt als Il, jede weibliche Gottheit als Ilat. Charakteristisch ist die innige Beziehung zwischen Gott und Mensch, die sich in den altarabischen Eigennamen ausspricht, und das Vermeiden der Gottesnamen, wie wir es ähnlich in den babylonischen Eigennamen westsemitischer Bildung gefunden haben [2]). In Namen wie Ilî-jadaʿa „(mein) Gott ist wissend", Ilî-kariba „(mein) Gott hat gesegnet", Ilî-ʿazza „(mein) Gott ist mächtig", Ilî-padaja „(mein) Gott hat erlöst", Ilî-amina („mein) Gott ist treu", Ilî-rapaʾa „(mein) Gott hat geheilt" oder Jasmaʿ-ilu „es erhört Gott", Kariba-ilu „es segnete Gott", Ṣadaḳa-ilu „gerecht ist Gott" erkennt Hommel eine reinere Gottesanschauung, ein Überbleibsel aus früheren besseren Zeiten bei den Südarabern, das ihn unwillkürlich an Melkisedeḳ erinnert [3]). Ich möchte darin wie bei den babylonischen Eigennamen derselben Art ein Zeichen sehen, daß jeder in seinem Gotte, sofern ihm die Religion ernst war, ein Stück Erkenntnis „Gottes" besaß oder besitzen konnte. Und soweit jeder höhere Gott diese Erkenntnis vermittelte, und zwar jeder dieselbe, waren sie alle gleiche Teile eines erhabenen göttlichen Wesens, „Gottes". Freilich, zu behaupten, daß jeder, der diese Namen trug oder gab, diese Erkenntnis hatte, wäre zu weit gegangen. Der farblose

---

[1]) Vgl. Grimme, l. c. S. 29 ff.

[2]) Zu den arabischen Namen in ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung vgl. neben Hommel bes. Nielsen, l. c. S. 6 ff.

[3]) Altisr. Überl. S. 80.

Gebrauch von ilu in bezug auf je eine bestimmte Gottheit im Sinne des Namensträgers mußte ganz von selbst zum Abstraktum Ilu = Gott führen. So deutet denn auch in diesen Namen in den Prädikaten, die von Ilu ausgesagt werden, nichts auf eine Beschränkung des Wirkungskreises dieses Ilu hin, weder auf ein bestimmtes Gestirn noch auf ein bestimmtes Gebiet; es ist vielmehr eine Reihe von Eigenschaften und Tätigkeiten durchaus persönlicher und geistiger Art.

Während in den mit ilu gebildeten Namen die Beziehungen zwischen Gott und Verehrer konkret bezeichnet werden, gibt es eine große Zahl südarabischer Eigennamen, die ebenso zahlreiche Parallelen im Hebräischen, Phönizischen und Babylonischen haben, in welchen das Verhältnis der Menschen zu Gott durch Verwandtschaftsbezeichnungen und durch Abstraktbegriffe ausgedrückt wird. So finden wir Namen wie Ṣidkî-amara „meine Gerechtigkeit hat geboten", Zimrî-ʿalaja „mein Schutz ist erhaben", Sumhu-rijâmu „sein Name ist Erhabenheit", Sumhu-kariba, Zimri-, Jithʿi-, Nabtikariba „mein Name, Schutz, Hilfe, Glanz hat gesegnet", Abizamara „mein Vater schützte", Abi-jadaʿa, Ammi-, Zimri-jadaʿa „mein Vater, Oheim, Schutz ist wissend" (vgl. auch Jadaʿa-abu, Jadaʿa-ilu u. ä.), Abi-jathuʿa, Ammi-jathuʿa „mein Vater, Oheim hilft" [1]).

In Babylonien kommen diese Namen mit Ab „Vater", Aḫ „Bruder", ʿAmm „Oheim" (Vaterbruder) schon viel früher als zur Hammurabizeit vor. Nach Zimmern [2]) sind sie ihrem Ursprunge nach westsemitisch [3]), man muß demnach annehmen, daß das Einströmen westsemitischer Bevölkerungselemente in das Euphrattal schon sehr früh stattgefunden hat. Damit wird natürlich der arabische Ursprung bedenklich. Ich notiere aus Hubers Personennamen aus der Zeit der Dynastie von Ur und Nisin: Abu-um-ilu „Vater ist Gott"; A-bu-dúg „(mein) Vater ist gut"; Nu-úr-ad [4]) („mein) Vater ist Licht"; Um-mi [5])-a-gar-ra „meine Mutter schafft";

[1]) Vgl. zu diesen Namen außer Hommel, Altisr. Überlieferung bes. KAT[3] S. 480 ff.

[2]) KAT[3] 480.

[3]) Gegen die arabische und westsemitische Theorie hat sich Jensen wiederholt scharf ausgesprochen, z. B. Zeitschrift f. Assyr. X S. 342 f.; Gött. Gel. Anz. 1900, S. 979.

[4]) Ad, ad-da Ideogramm für ab „Vater".

[5]) Um-mi, ideographisch ama, steht als Bezeichnung für jede Göttin.

Ama-ili „meine Göttin ist Mutter“: Ama-gi-na „die Mutter ist treu“; A-ḫu-um-ili „mein Gott ist Bruder“; A-ḫu-dug „der Bruder ist gut“.

Aus der Hammurabizeit sind besonders die Königsnamen selbst zu nennen, wie Ammi-zaduga (עם־צדק), Sumu-abi, Ḫammurabi (Ammu-rabi, Ḫammi-rabi, nach King [1]) einmal il Ḫammurabi) [2]), Abi-ešu'a (nach Hommel gleich A-bi-ja-šu-ḫa bei Meißner, Altbabylonisches Privatrecht Nr. 97 und hebr. אבישוע), Ammiditana; aus den Amarnabriefen seien angeführt Abi-milki von Tyrus אב(י)מלך (Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln, Nr. 146—155), Aḫi-ṭâbu אח(י)טוב. Aus späterer phönizischer, aramäischer und babylonischer Zeit sind zahlreiche derartige Namen bekannt [3]).

Daß der religiöse Gehalt [4]) dieser Eigennamen aus der Zeit Abrahams und der Väter ein sehr hoher ist, kann im Ernst nicht bestritten werden. Ein kindlich naives Vertrauen zur Gottheit spricht sich darin aus; letztere beherrscht alle Lebensverhältnisse und ist stets gewillt, mit dem liebevollen Interesse eines Vaters oder naher Verwandter ihren Dienern zu helfen. Die Gottheit wird in diesen Namen durchaus als geistige und sittliche Persönlichkeit aufgefaßt; ihr Wirken ist nicht gebunden an Ort und Zeit oder irgend ein Medium. Sie steht hoch über den Menschen und über der Natur, liebt ihre Untertanen, schaut sie gnädig an und leitet sie den rechten Weg. Trotz alledem kann man an dem Polytheismus der Namensträger nicht zweifeln, da sich ja dieselben Prädikate von den verschiedenen großen Göttern ausgesagt finden.

---

[1]) L. W. King, The Letters and Inscriptions of Ḫammurabi, King of Babylon, about B. C. 2200. 3 Voll. London 1900, Band III, S. LXVf. Anm. 4.

[2]) Vgl. zu den Varianten KAT [3] S. 481 u. Hommel, Altisr. Überlieferung, S. 105. Eine interessante Variante des Namens Ḫammurabi ist von C. H. W. Johns, (A marriage contract from the Chabour, Proceedings Soc. Bibl. Archaeol. XXIX (1907), S. 177—184, daselbst Rev. 30) gefunden worden: Ḫa-am-mu-ra-bi-iḫ; die Bedeutung ist nicht sicher; jedoch ist rabiḫ wohl mit dem arabischen رَبَعَ, رَفَعَ, رَفَغَ zusammenzustellen; im Hinblick auf die ursprüngliche Form Ḫammu-rabiḫ werden die babylonischen Gelehrten wohl auch zur Erklärung des Namens durch Kimta-rapaštum „zahlreiche Familie“ gekommen sein. Vgl. den Namen Ilirabiḫ aus den Amarnabriefen, Knudtzon Nr. 139, 140 (Ili-ra-bi-iḫ).

[3]) KAT [3] S. 428f. Für das Alte Testament vgl. Ulmer, Die semitischen Eigennamen im A. T. I. Teil, Leipzig 1901.

[4]) Ranke, Die Personennamen, Diss., S. 21f.

Ähnlich hohe Vorstellungen von der Gottheit weisen die uralten babylonischen Hymnen auf, die zum großen Teile aus der Zeit vor Hammurabi stammen und deren fast unveränderten Wortlaut wir bis hinab in die christliche Zeit verfolgen können [1]). Etwas genaues über ihre Entstehungszeit zu sagen ist bei unserer heutigen Kenntnis der babylonischen Literatur nicht möglich [2]). Sie treten jetzt auf als Bestandteile des Rituals und dienen als Begleitworte bei Opfern und liturgischen Handlungen, welche in seltsamem Kontrast zu den Worten, die dabei gesprochen werden, oft eine sehr niedrige religiöse Vorstellung verraten [3]). In sehr engem Zusammenhange stehen die Hymnen besonders mit dem Zauber- und Beschwörungsritual. Das alles zeigt, wie verkehrt der Schluß auf einen irgendwie verbreiteten Monotheismus wäre. Und doch müssen die Dichter dieser alten Hymnen, von denen manche sicherlich Ausflüsse einer hohen religiösen Stimmung sind, sich in ihrem Denken und Empfinden zu Höhen aufgeschwungen haben, die wir als Monotheismus ansprechen könnten, wenn wir nicht vermuten müßten, daß diese Männer formell durchaus an das Bestehen vieler Götter glaubten. Wir finden diese seltsame Inkonsequenz öfters auf religiösem Gebiete.

Wohl einer der schönsten babylonischen Hymnen ist der berühmte, IV R[2] 9 herausgegebene, oft behandelte und abgedruckte Hymnus an den Mondgott Sin von Ur [4]). Derselbe beginnt:

---

[1]) Zu Textausgaben vgl. die Literaturangaben bei O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer, Leipzig 1907 (AO Ergänzungsband II), S. 114 f. Von Bearbeitungen seien genannt M. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens, Bd. I, 392—552; Bd. II, 1 ff. Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk, BA V, 3; J. Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal, Leipzig 1904; E. Guthrie Perry, Hymnen und Gebete an Sin, Leipzig 1907. Eine Reihe der wichtigsten Hymnen und Gebete in meisterhafter Übersetzung findet sich zusammengestellt bei H. Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete, Leipzig 1905 (AO VII, 3). Einige sehr wichtige Texte findet man auch in dem Buche von P. Dhorme O. Pr., Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens, Paris 1907, S. 342 ff.

[2]) Vgl. Weber, l. c. S. 115 ff.

[3]) Vgl. L. W. King, Babylonian Magic and Sorcery und die oben genannte Arbeit von Walther Schrank, Babylonische Sühnriten. Zur Orientierung: O. Weber, AO VII, 4.

[4]) Vgl. Bezold, Catalogue II, 482 f. unter K. 2861. Übersetzungen aus neuerer Zeit bieten Hommel, Gestirndienst der alten Araber, S. 23 ff.; Zimmern, KAT[3] 608 f.; derselbe in Babylonische Hymnen (AO VII, 3)

Herr, Herrscher unter den Göttern, der im Himmel und auf Erden allein groß ist!
Vater, Nannar[1]), Herr, Gott Anšar, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, großer Gott Anu, Herrscher unter den Göttern[2]),
Vater, Nannar, Herr, Gott Sin, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr von Ur, Herrscher unter den Göttern,
. . . . .
Jugendkräftiger Stier mit starken Hörnern, vollkommenen Gliedmaßen, lasurfarbenem Bart, voller Üppigkeit und Fülle[3]),
Frucht, die von selbst erzeugt wird[4]), von hohem Wuchs, herrlich anzuschauen, an deren Fülle man sich nicht (genug) sättigen kann!
Mutterleib, der alles gebiert, der bei den Lebewesen einen glänzenden Wohnsitz aufschlägt,
Barmherziger, gnädiger Vater, der das Leben des ganzen Landes in seiner Hand hält.
O Herr, deine Gottheit ist wie der ferne Himmel, wie das weite Meer, voller Ehrfurcht;
Der erschaffen das Land, Tempel gegründet, sie mit Namen benannt hat;
Vater, Erzeuger der Götter und Menschen, der Wohnsitze aufschlagen ließ, Opfer einsetzte[5]);
Der zum Königtum beruft, das Zepter verleiht, der das Schicksal auf ferne Tage hinaus bestimmt!
Gewaltiger Anführer, dessen tiefes Herz kein Gott durchschaut,
Hurtiger, dessen Beine nicht ermatten, der da bahnt den Weg der Götter seiner Brüder.

S. 11 f.; an die letztgenannte Übersetzung schließt sich E. Guthrie Perry, Hymnen und Gebete an Sin, Leipzig 1907, an. Vgl. auch Jeremias in ATAO^2, S. 332. Jastrow, Relig. Babyl. I, 436 ff. Weber, Literatur, S. 129 ff.

[1]) Name des Mondgottes von Ur, wahrscheinlich „Der Leuchter".

[2]) Wir sehen, wie hier der Mondgott den obersten Himmelsgöttern Anšar und Anu gleichgesetzt wird.

[3]) Auch in der indischen Mythologie wird der Mond mit einem Stiere verglichen. A. Hillebrandt verteidigt in seiner „Vedischen Mythologie", 3 Bde., Bd. I, 267 ff.; vgl. II, 209 ff., die These, daß der Gott Soma dem Mondgotte gleichzusetzen sei und weist u. a. hin auf Rigveda VI, 44, 21—24 (Hillebrandt I, 311 f.), wo es vom Monde heißt: „Du bist der Stier des Himmels, Stier der Erde, Stier der Ströme, Stier der stehenden Gewässer . . ." Der Mond ist der Herr der Gewässer und damit des Lebens auf der Erde, sie folgen seiner Satzung Rigv. IX, 82, 5; die Wolken sind seine Kühe Rigv. IX, 16, 6; 72, 4; 69, 4; 71, 7.

[4]) En-bu ša ina ra-ma-ni-šu ib-ba-nu-u; damit ist nicht die Aseität angedeutet, sondern an den zunehmenden Mond gedacht, der immer voller wird wie eine Schote.

[5]) Der Kultus beruht ebenso wie die rechtlichen und sittlichen Ordnungen stets auf Offenbarung der Götter.

Der vom Grund des Himmels bis zur Höhe des Himmels strahlend dahinwandelt, der da öffnet die Tür des Himmels, Licht schafft allen Menschen;
Vater, Erzeuger von allem, der die Lebewesen ansieht, . . . der auf . . . bedacht ist.
Herr, der die Entscheidung für Himmel und Erde fällt, dessen Befehl niemand [ändert];
Der da hält Feuer und Wasser, der da leitet die Lebewesen, welcher Gott käme dir gleich?
Im Himmel, wer ist groß? Du, du allein bist groß!
Auf Erden, wer ist groß? Du, du allein bist groß!
Du, dein Wort [1]), wenn es im Himmel erschallt, werfen die Igigi sich auf ihr Antlitz nieder;
Du, dein Wort, wenn es auf Erden erschallt, küssen die Anunnaki den Boden.
Du, dein Wort, wenn es droben wie der Sturmwind einherfährt, läßt es gedeihen Speise und Trank;
Du, dein Wort, wenn es auf die Erde sich herabläßt, so entsteht das Grün.
Du, dein Wort macht Stall und Hürden fett, breitet aus die Lebewesen.
Du, dein Wort läßt Wahrheit und Gerechtigkeit entstehen, so daß die Menschen die Wahrheit sprechen.
Du, dein Wort ist [wie] der ferne Himmel, die verborgene Erde, die niemand durchschaut;
Du, dein Wort, wer verstünde es, wer käme ihm gleich?

Im weiteren Verlaufe folgt eine Bitte um Gnade und Errettung.

Ähnlich heißt es in einem Beschwörungsgebet an die Göttin Ištar [2]):

Ich flehe zu dir, Herrin aller Herrinnen, Göttin der Göttinnen,
Ištar, Königin aller Wohnstätten, Leiterin der Menschen!
Irnini [3]), du bist gepriesen, größte unter den Igigi,
bist gewaltig, bist Herrscherin, dein Name ist erhaben.

---

[1]) Die folgende Beschreibung des göttlichen Wortes (amâtu) und seines Wirkens im Weltgeschehen ist höchst interessant. Auch im Alten Testamente wird ja dem Worte Gottes eine persönliche selbständige Existenz zugeschrieben; in anderen babylonischen Hymnen tritt diese Anschauung noch in ausgeprägterer Form hervor. Zimmern hat KAT[3] S. 608 Anm. 6 auf eine Reihe von Parallelen hingewiesen.

[2]) Text und Übersetzung bei King, The seven tablets of creation, Bd. II, pl. LXXV ff.; Bd. I, S. 222 ff. (Übersetzung); Transkription und Übersetzung bei P. Dhorme, Choix de textes, S. 356 ff. Vgl. Delitzsch, Babel und Bibel III, S. 65 ff.; H. Zimmern, Keilinschriften und Bibel, S. 35 ff. Derselbe gibt auch in seinem Schriftchen: Babylonische Hymnen und Gebete (AO VII, 3), S. 19 f. eine Übersetzung, der ich hier folge.

[3]) Beiname der Ištar.

Du, du bist die Leuchte Himmels und der Erde, mächtige Tochter Sin's,
führst die Waffen, veranstaltest den Kampf;
erteilst alle Befehle, bekleidest dich mit der Herrscherkrone,
o Herrin, herrlich ist deine Größe, über alle Götter erhaben.

. . . . .

20 Beim Gedenken deines Namens zittern Himmel und Erde,
die Götter zittern, es beben die Anunnaki,
auf deinen furchtbaren Namen haben acht die Menschen.
Du bist groß und bist erhaben;
alle Schwarzköpfigen [1]), Lebewesen, Menschen huldigen deiner Macht.
Die Sache der Mannen in Recht und Gerechtigkeit richtest du, ja du;
blickst auf die Mißhandelten und Zerschlagenen, bringst sie zurecht täglich.

. . . . .

35 Leuchtende Fackel Himmels und der Erde, Glanz aller Wohnstätten;
zornig im unwiderstehlichen Angriff, gewaltig im Kampf!
Brandscheit gegen die Feinde entfacht, die den Kriegern Vernichtung bringt;
aufreizende Ištar, die in Scharen zusammenschart!
Göttin der Männer, Gottheit der Frauen, deren Ratschluß niemand versteht!
40 Wo du hinblickst, wird der Tote lebendig, steht der Kranke auf;
kommt der Unrichtige zurecht, da er auf dein Antlitz schaut.
Ich, ich schreie zu dir, hinfällig seufzend, dein schmerzerfüllter Knecht.
Schau auf mich, meine Herrin, nimm an mein Seufzen!
Treulich blick auf mich, höre auf mein Flehen!
45 „Wie lange noch ich!" sprich aus, dein Gemüt erweiche sich;
Wie lange noch mein kläglicher Leib, der voll ist von Störungen und Wirrnissen!
Wie lange noch mein schmerzliches Herz, das voll ist von Tränen und Seufzern!
Wie lange noch meine kläglichen Eingeweide, die gestört und verwirrt sind!
Wie lange noch mein bedrängtes Haus, das die Klagelieder in Trauer bringen!
50 Wie lange noch mein Gemüt, das gesättigt ist von Tränen und Seufzern!
Irnini, . . ., wütender Löwe, dein Herz beruhige sich;
zorniger Wildochs, dein Gemüt erweiche sich!
Deine gütigen Augen seien auf mich gerichtet,
mit deinem hellen Antlitz blicke treulich auf mich, ja mich!
Vertreib die Hexerei, das Böse in meinem Leibe, dein helles Licht möge ich schauen!

. . . . .

64 Ich girre wie eine Taube, Nacht und Tag,
bin niedergeschlagen und weine qualvoll;
von Weh und Ach ist schmerzvoll mein Gemüt.
Was habe ich getan, mein Gott und meine Göttin, ich?
Als ob ich meinen Gott und meine Göttin nicht gefürchtet, ergeht es mir:

[1]) Bezeichnung für die Menschen.

Es kam über mich Krankheit, Siechtum, Verderben und Vernichtung;
es kam über mich Not, Abkehr des Antlitzes und Zornesfülle.
Wut, Groll, Grimm von Göttern und Menschen.
Ich muß sehen, meine Herrin, düstere Tage, finstere Monate, Jahre des Unglücks;
ich muß sehen, meine Herrin, ein Gericht der Verwirrung und Empörung;
es erfaßt mich Tod und Not.
Verwüstet ist mein . . ., verwüstet mein Hausheiligtum,
über mein Haus, Tor und Gefild ist Verödung ausgegossen.
Mein Gott: nach einem andern Orte ist sein Antlitz gewendet,
aufgelöst ist meine Sippe, meine Hofmauer zerbrochen.
Es merken auf dich, meine Herrin, es sind auf dich gerichtet meine Ohren.
ich flehe zu dir, ja zu dir, löse meinen Bann!
Löse meine Schuld, meine Missetat, meinen Frevel und meine Sünde;
vergib meinen Frevel, nimm an mein Seufzen! —

Einen rührenden Ausdruck des Vertrauens zur Gottheit offenbart ein Hymnus an Marduk [1]):

. . . . .[2])
schauen dein Antlitz,
Gegen den Schall der Meere ist dein Antlitz gerichtet (?);
Hoch bist du im Himmel,
alle Völker siehst du;
Groß bist du auf Erden,
ihre Vorzeichen erspähst du.
Wer Sünde getan hat, den verschonst du.
Ich hange fest wie ein Überkleid an deinem Gürtel,
wie ein Hündchen, o Marduk,
laufe ich hinter dir her!
Ich bringe eine Opfergabe, schütte ein Schüttopfer.
Löse meine Krankheit, nimm an mein Flehen!
Dein guter Hauch möge wehen,
und das Leben lang werden!
Und ich will erzählen deine Größe den weiten Völkern [3]). —

Man wird Zimmern zustimmen müssen, wenn er aus diesen und ähnlichen Beispielen schließt [4]), daß manche der babylonischen Götterhymnen einen an monotheistische oder wenigstens henotheistische Anschauung streifenden Grundton aufweisen, wenn auch von einem Durchbruch zu wirklichem Monotheismus im Bereiche der babylonischen Weltanschauung nicht eigentlich die Rede sein könne.

---

[1]) Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk Nr. 16; BA V, 358 ff. King, Magic and Sorcery, Nr. 18. Übersetzung nach Hehn.

[2]) Zeile 1 weggebrochen.

[3]) Es folgen Anweisungen für den Beschwörungspriester.

[4]) KAT[3] S. 609.

Aus den Kreisen Babyloniens, welche Vertreter dieser reineren Religion waren, ist nach Hommel Abraham, der Freund Gottes, hervorgegangen. „Durch Abrahams Auswanderung wurde dieser höhere und bessere Glaube vor der Aufsaugung durch den babylonischen Polytheismus geschützt, der er sonst wohl rettungslos verfallen wäre“ [1]. Wenn wir auch diesem früheren besseren und höheren Glauben keine allzugroße Verbreitung zuschreiben dürfen, da wir, soweit wir auch zurückgehen, im babylonischen Volke stets ausgesprochenen Polytheismus finden, so gab es doch andererseits in jeder Zeit Männer, die von ihrem Gotte monotheistisch gedacht haben, ohne konsequent zu sein, und wir haben nach allem keinen Grund zu der Meinung, daß der Glaube Abrahams geschichtlich unmöglich gewesen sei. Im Gegenteil, alles was wir von Abraham erfahren, stimmt im ganzen zu dem geschichtlichen Bilde, das wir uns heute über jene ferne Zeiten zu entwerfen vermögen [2].

Heben wir immerhin die Höhepunkte babylonischen Gottesglaubens hervor, aber vergessen wir nicht, daß die höheren Ideen für die Praxis wirkungslos geblieben sind. Der Wille zur Tat fehlte und damit dasjenige, was der Jahwereligion eigen ist.

ββ) Monotheistische Spuren aus Kanaan.

Ähnlich verhält es sich mit dem kanaanitischen Monotheismus. Durch die in den letzten zehn Jahren auf dem Boden von Palästina erfolgten Ausgrabungen des Palestine Exploration Fund in Tell el-Ḥesy, dem alten Lakiš, Tell eṣ-Ṣafy, Tell Djedeideh, Tell Sandahannah und Tell Gezer, woselbst unter Leitung A. Stew. Macalister seit 1902 mit glücklichen Erfolgen bis heute gegraben wird [3], nachdem Clermont-Ganneau den Beweis erbracht hatte, daß der Tell Gezer die Stätte des biblischen Gezer sei [4], ferner durch die Ausgrabungen des Deutschen Palästina-Vereins auf dem Tell el-Mutesellim (in der Ebene Esdrelon), dem alten Megiddo,

---

[1]) Hommel, Altisr. Überlieferung, S. 117.

[2]) Vgl. W. Erbt, Die Ebräer, S. 61: „Abraham erscheint als eine Gestalt von Fleisch und Blut aus der Zeit Hammurabis.“

[3]) Ausgrabungsberichte seit 1902 im Quarterly Statement des Palestine Exploration Fund, 1902, S. 227 ff. bis heute.

[4]) Recueil d'Archéologie orientale I, 352 ff.; vgl. Revue Biblique, 1899, S. 109 ff.

unter Leitung Schumachers[1], durch die österreichischen Ausgrabungen auf dem Tell Ta'annek[2] und neuerdings ebenfalls unter Leitung Sellins auf dem Boden des alten Jericho[3], haben wir eine verhältnismäßig eingehende Kenntnis der Kulturentwicklung Palästinas von den ältesten Zeiten der Besiedelung hinunter bis in die Römerzeit und darüber hinaus erhalten, welche auch auf die religiösen Fragen ein neues und die Darstellung der hl. Schrift durchaus bestätigendes Licht wirft.

P. Hugues Vincent O. Pr. hat in seinem Werke „Canaan d'après l'exploration récente"[1] die Resultate dieser Ausgrabungen zu einem Gesamtbilde zu vereinigen und das umfangreiche Material geschichtlich zu ordnen gesucht. Er unterscheidet, sachlich übereinstimmend mit Macalister, vier Perioden der kulturellen Entwicklung Palästinas, eine erste einheimischer und lokaler Kultur, unberührt von fremden Einflüssen, die allmählich von einer neuen Bevölkerung, den Kanaanitern, aufgesogen wird und um 1600 v. Chr. verschwindet; die kanaanitische Periode von 1600 bis ca. 1200, charakterisiert durch weitgehende Einflüsse der ägäischen und wohl auch der ägyptischen und babylonischen Kunst. Mit dem 12. Jahrhundert macht sich die inzwischen neu eingewanderte israelitische und später die philistäische Bevölkerung bemerkbar

---

[1]) Ausgrabungsberichte in Mitteilungen u. Nachr. d. Deutschen Pal.-Vereins, 1904, S. 14 ff. Der erste Band des offiziellen Ausgrabungsberichtes ist Anfang 1908 erschienen unter dem Titel: Tell el-Mutesellim. Bericht über die 1903—1905 mit Unterstützung Sr. Majestät des Deutschen Kaisers und der Deutschen Orient-Gesellschaft vom Deutschen Verein zur Erforschung Palästinas veranstalteten Ausgrabungen. I. Bd. Fundbericht, erstattet vom Baurat Dr. G. Schumacher in Haifa, herausgegeben von Prof. C. Steuernagel, Leipzig.

[2]) Vorläufige Berichte in den Mitt. u. Nachr. d. Deutschen Palästina-Vereins 1902 u. 1905. Der offizielle Bericht erschien 1904 in den Denkschriften der Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften, Bd. 50, Heft 4: Tell Ta'annek. Bericht über eine mit Unterstützung der Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften und des K. K. Ministeriums für Kultur und Unterricht unternommene Ausgrabung in Palästina von Dr. E. Sellin, nebst einem Anhange von Dr. Fr. Hrozný. Und ebendort 1905: „Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek in Palästina", Bd. 52, Heft 3.

[3]) Kurzer vorläufiger Bericht über eine Probeausgrabung in Jericho, in Mitt. u. Nachr. d. Deutsch. Pal.-Vereins 1907, S. 65—71. Für Sellins Ausgrabungen im Laufe d. J. 1908 vgl. den vorläufigen Bericht in den Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 39 (Dezember 1908).

[4]) Paris 1907.

und bestimmt die israelitische Periode; und endlich seit der Wende des neunten und achten Jahrhunderts die judäisch-hellenistische Periode, in welcher sich neue Einflüsse von den griechischen Inseln, besonders von Cypern zeigen [1]).

Trotz der äußeren Beeinflussung durch das naheliegende Ägypten und das Mittelmeer ist durch die Ausgrabungen ein Zusammenhang der Kultur Palästinas mit Babylonien schon für sehr frühe Zeit erwiesen. Nicht aus Ägypten, sondern aus dem Zweistromlande kamen die geistigen Anregungen [2]). Auch diese Tatsache stimmt mit den Anschauungen der Bibel überein. Monotheismus hat man durch die Ausgrabungen nicht konstatiert, vielmehr krassen Polytheismus mit überschwänglichen sinnlichen Kulten, und daneben wieder eine düstere, strenge Auffassung der Gottheit, die zu Menschenopfern, besonders zur Opferung der Erstgeborenen führte. Zu den durch und durch naturalistischen Kulten und Göttern der Kanaaniter trat die Jahwereligion in einen entschiedenen Gegensatz. Die Größe dieses Gegensatzes und die Schwierigkeiten, welche die mosaische Gründung nach der festen Ansiedelung des Volkes gegen die verführerischen Einflüsse der Nachbarreligionen zu überwinden hatte, sind durch die Ergebnisse der Ausgrabungen mit großer Deutlichkeit ans Licht getreten; diesen Gedanken betonte auch G. Adam Smith in einer Rede bei der Generalversammlung des Palestine Exploration Fund [3]): „We realise, then, through work like Mr. Macalister's, what the purer religion of Israel had to contend with through all the centuries... When we look at these things that are seen, surely we are more able to appreciate than ever we have been, the clear vision which the prophets of Israel had of the things that are unseen, and all their valour and persistence in pushing the consideration of these upon their countryman.“ So erweist sich Palästina als das „fünfte Evangelium“, wie man es einmal genannt hat.

Und doch haben sich auch in Kanaan Spuren höherer Gotteserkenntnis gefunden [4]). Zeigen die Briefe des Statthalters Abdiḫiba von Jerusalem an den Pharao aus dem Tontafelfunde von El-

---

[1]) Vgl. auch Bliss und Macalister, Excavations in Palestine during the years 1898—1900. London, Palestine Explor. Fund.

[2]) Vgl. besonders P. Vincent, Canaan, S. 427 ff.

[3]) Am 14. Juli 1905, vgl. Quarterly Statement, Oktober 1905.

[4]) Vgl. Fr. Jeremias in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte [3], Bd. I, 348 ff.

Amarna eine geläuterte und religiöse Lebensauffassung und Gesinnung, welche uns unwillkürlich an die Melchisedekepisode Gen. 14 erinnert, so haben die von Sellin auf dem Tell Taʿannek gemachten Funde von Tontafeln uns einen weiteren Blick in die religiösen Vorstellungen kanaanitischer Kleinfürsten tun lassen. Allerdings ist das Material so gering, daß weitgehende Schlüsse daraus nicht zu ziehen sind. Auf dem Tell Taʿannek hat Sellin einige Briefe kanaanitischer, von Ägypten abhängiger Stadtfürsten gefunden, sowie Mannschaftslisten in babylonischer Sprache und Schrift. Die große leere Bibliothekskiste zeigt, daß uns nur ein Bruchteil der Schätze erhalten ist. Die Verwendung der babylonischen Sprache und Schrift in Palästina im 14. Jahrhundert v. Chr. stützt bis zu einem gewissen Grade die Tatsache des babylonischen Kultureinflusses auf die Mittelmeerküste. Aber auch hier wird man in seinen Schlüssen sehr vorsichtig sein müssen.

Wir lernen einen Stadtkönig Ištar-wašur kennen, der sich in Geldnot befindet und dem ein Guli-Addi aus der Verlegenheit helfen will. In religiöser Hinsicht ist der zweite Brief interessant, den ein gewisser Aḫi-ia-mi an Ištar-wašur richtet. In ihm lesen wir: [2]bêl ilâni (-nu) [3]napišti-ka li-iṣ-ṣur aḫu at-ta [4]u na-ra-am i-na aš-ri ma-a-at [5]u i-na lib-bi-ka[1]) „der Herr der Götter möge dein Leben behüten, (denn) ein Bruder bist du und die Liebe ist am Orte deiner Eingeweide und in deinem Herzen“; und weiterhin: [15]eli ḳakḳadi-ia ma-am-ma-an [16]ša it-tab-šu a-na alâni [17]i-na-an-na a-mur ni i-nu-ma [18]i-bu-šu ṭâbta it-ti-ka [19]ša-ni-tam šum-ma pa-ni[2]) u-dag-ga-al [20]i-ba-aš-šu u lu-u-tu id-nu-na, „über meinem Haupte ist jemand, der da ist über die Städte. Jetzt siehe doch, ob er dir Gutes erweisen will! Ferner: wenn er das Angesicht zeigt, so werden sie (d. i. die Feinde) zuschanden werden und der Sieg wird gewaltig sein“.

Es würde zu weit führen, hier in eine Diskussion der Einzelheiten einzutreten. Jedenfalls ist der in diesen Worten ausgesprochene Glaube an Gott, der über dem Haupte des Schreibers waltet, falls diese Auslegung richtig ist, sehr bemerkenswert. Hrozný meint[3]), man werde wohl nicht umhin können, in dem zweiten Bestandteile des Namens A-ḫi-ia-mi den Gottesnamen

---

[1]) So liest Hrozný bei Sellin, S. 115.

[2]) Oder nach Hrozný zi-ni zu lesen und „wenn er Zorn zeigt“ zu übersetzen.

[3]) Bei Sellin, l. c. S. 116.

Jahwe zu erblicken. Allein diese Identifikation ist höcht zweifelhaft[1]) und wird auch nicht gestützt durch einen noch vorkommenden Namen Jamibanda. Immerhin bestätigen Namen wie Ilu-rabi und der auf einem Siegelzylinder aus Ta'annek gefundene Name Atanaḫ-ili „ich seufze nach Gott" im Verein mit den sonstigen kanaanitischen und phönizischen Eigennamen, daß auch hier trotz der herrschenden Religion eine reinere Gotteserkenntnis vorhanden war.

Daß die ägyptische Priesterschaft an den großen Tempeln schon in früher Zeit monotheisierende Spekulationen trieb, darf nicht Wunder nehmen. Einen Einfluß auf die wirkliche Religion haben dieselben hier ebensowenig wie Babylonien gewonnen. Die berühmte Reform Amenophis' IV. (ca. 1377—1361 v. Chr.)[2]), der im Gegensatz zu dem übermächtig gewordenen Amon-Re den alten Sonnengott Re Har-achte als alleinigen Gott des Staatskultus erklärte, ein Bild der strahlenden Sonnenscheibe als sein Symbol einführte, ihm einen neuen Namen gab nnd sich selbst danach Ich-en-aton „Glanz der Sonnenscheibe" nannte, ist weit von der Absicht entfernt, etwa den Monotheismus einführen zu wollen. Es handelte sich nur um gelehrte Spekulation und nach allem, was wir wissen, um einen politischen Akt; es sollte die einflußreiche Priesterschaft des Amon und ihre Machtstellung im damaligen Ägypten gebrochen werden. Darum auch der tödliche Haß dieser Priesterschaft, als für sie wieder bessere Zeiten gekommen waren, gegen den „Ketzerkönig", der so weit ging, daß sie auf seinen Denkmälern, selbst in seinem Grabe, seinen Namen auskratzten, wo immer sie ihn fanden. Neben Aton ließ man die anderen Götter unangefochten. Daher bestreitet auch Maspero den monotheistischen Charakter der innerpolitischen Reformen Amenophis' IV., und wir werden gut tun, von der übertriebenen Bewertung dieser Vorgänge etwas abzukommen[3]). Die schönen

---

[1]) Geschrieben ist der Name in seinem letzten Bestandteile mit dem Zeichen MI. Allein das Ersetzen dieses Zeichens MI durch wi, welches zur Ḫammurabizeit und in den Amarnabriefen immer durch das Zeichen PI ausgedrückt wird, ist sehr bedenklich. Zudem fehlt auch das Gottesdeterminativ.

[2]) Vgl. A. Erman, Die ägyptische Religion, Berlin 1905, S. 64 ff.

[3]) Vgl. Maspero, Histoire ancienne de peuples de l'Orient classique II S. 322; 325: „Ed. Meyer et Tiele mêlent à l'idée politique une conception de monothéisme dont rien dans les faits connus ne me paraît justifier suffisamment l'exactitude, pour le moment du moins."

Gedanken, die wir in ägyptischen Götterhymnen finden, sind nicht anders zu beurteilen, wie die der Babylonier.

Ohne die Bedeutung der Nachrichten, die Moses und Israel, wie schon besprochen, in Beziehung zu den Midianitern bringen, herabsetzen zu wollen, halten wir eine restlose Ableitung des Monotheismus Moses' von den Midianitern und damit von der nordarabischen minäischen Kultur, wie es z. B. Nielsen in seinem in diesem Kapitel recht phantasiereichen Buche tut, für verfehlt[1]). Winckler möchte Midian mit Maʿîn zusammenbringen; es mache sich in der israelitischen Überlieferung das Bestreben geltend, den Namen der Minäer durch den der Midianiter zu ersetzen[2]). Wir wissen nicht, ob die minäischen Kolonien in Nordarabien auf ihre Umgebung irgendwie religiösen Einfluß ausgeübt haben. Jedenfalls nicht auf Wüstenstämme, wie sie die Vorfahren der Israeliten gewesen sein sollen. Nielsen verweist auf die in den Eigennamen der Inschriften von El ʿÖla sich aussprechende tiefe Religiosität; Namen wie Jaškur-el, Wahab-el, ʿAlâj-el, Zajjad-el zeigen ja die schon besprochenen religiösen Eigentümlichkeiten, aber daraus so weitgehende Schlüsse zu ziehen, wie Nielsen es tut, ist bei den äußerst dürftigen Nachrichten, die wir bisher von der altarabischen Kultur haben, sehr gewagt.

γγ) Beurteilung des altorientalischen Monotheismus.

So scheint denn Adolphe Lods das Richtige getroffen zu haben, wenn er in seiner Besprechung des Buches von B. Baentsch über den altorientalischen und israelitischen Monotheismus in der Revue d'histoire des Religions[3]) ausführt, die Beweise für den orientalischen Monotheismus seien äußerst gebrechlich. Es sei nicht angängig, das Wort Monotheismus für die vagen und ungenauen Vorstellungen zu gebrauchen, die sich in den Eigennamen und Hymnen aussprechen. Ich glaube jedoch, man darf hier nicht um Worte streiten. Baentsch meinte das Richtige und wollte durch das Wort ‚Monotheismus' ein Werturteil über die Gottesvorstellungen der Alten aussprechen, weit entfernt, sie begrifflich dem Monotheismus zuzuweisen. Es ist durch das bei-

---

[1]) Ditlef Nielsen, Die altarabische Mondreligion S. 125 ff.: Die mosaische Überlieferung und ihre Verbindung mit Arabien.

[2]) KAT[3] S. 143.

[3]) Tome LVI, S. 226—232 (Oktober 1907).

gebrachte Material die nicht verwunderliche Tatsache bewiesen, daß edlere Geister trotz des Polytheismus zu reineren Gottesvorstellungen gelangt sind, die konsequenterweise zum Monotheismus hätten führen müssen. An dieser Konsequenz hat es aber immer gefehlt. Man kann auch annehmen, daß solcher Glaube in manchen Zeiten in weiteren Kreisen geherrscht hat. Jedenfalls finden wir über all den Göttern und Göttinnen immer die Vorstellung von dem Herrn der Götter, dem großen Gott schlechthin. Jede höhere Göttergestalt kann als Ausfluß oder Schattenbild dieses großen Gottes seine Verehrer zu diesem führen und sie zu einer Ahnung des Monotheismus bringen. Und das scheint mir eine notwendige Eigenschaft eines jeden höheren Polytheismus zu sein, nicht weil er Polytheismus ist, sondern weil in jeder seiner Göttergestalten ein Stückchen derselben Wahrheit steckt, und weil alle diese Gestalten in einem Punkte perspektivisch zusammenlaufen. Polytheismus ist nicht werdender Monotheismus, sondern verbildeter, ein Additionsprodukt aus einer Reihe von Auffassungsformen des einen Gottes. Der grundsätzliche Irrtum der Addition statt der Union wirkte, einmal gemacht, weiter fort und führte notwendig zu schließlichem Verfall der polytheistischen Religionen [1]. „Partout, en fait“, sagt Lagrange [2], „les idées religieuses sont comme imbibées d'un sentiment profond de la supériorité propre du divin. Cette idée, qui suppose que le divin est unique, est simple, accessible aux intelligences les moins cultivées; rien n'empêche de conclure qu'elle est aussi vieille que l'humanité, quoique la pente générale de l'histoire suggère que l'humanité n'est pas arrivée d'elle-même à la préciser dans le concept de l'unité de Dieu.“ Worauf es vor allem ankommt, sagt Lagrange [3], „ce n'est pas l'affirmation d'une seule personne divine, mais la distinction absolue entre le monde et la nature divine, parfaitement une, mais infiniment bonne et féconde, qui le régit. Cette idée n'a pas complètement disparu du monde antique et c'est pourquoi la religion lui a communiqué une sève qui fait defaut à tel monothéiste orgueilleux qui ne sait pas recourir à la prière.“

Die den Semiten gemeinsame Bezeichnung des Göttlichen, die wir allenthalben in den alten Eigennamen finden, muß in sehr frühe Zeit zurückgehen; es ist das Wort El, Ilu, dem Lagrange

---

[1]) Vgl. Lagrange, Études² S. 24 ff.

[2]) L. c. S. 27. [3]) L. c. S. 28.

im Anschluß an de Lagarde[1]) die Bedeutung „Zweck und Ziel des menschlichen Strebens" zuschreibt[2]). Bei Hebräern, Phöniziern und Aramäern ebenso wie bei den Südarabern und Babyloniern kommt Ilu und El in alter Zeit allem Anschein nach in den Personennamen als eigentlicher Gottesname, also als Eigenname der Gottheit vor. Später wurde el und ilu allgemeine Bezeichnung für Gott. Wenn ursprünglich alle Semiten in dieser Verwendung des Wortes einig waren, so muß die Gottheit in irgend einer Weise als Einheit vorgestellt worden sein; jedenfalls führen die sprachlichen Momente darauf hin, daß am Anfänge der semitischen Religionen viel eher Monotheismus als Polytheismus stand. „A l'origine tous les Sémites avaient un même nom et un seul pour désigner le divin, conçu comme distinct du reste des choses: . . . . ils le considéraient comme unique d'une certaine façon, n'éprouvant pas le besoin de le déterminer davantage" [3]).

Allerdings wird die Auffassung, daß Ilu der ursemitische Gottesname sei, von manchen Forschern bestritten[4]), jedoch, wie es bei sorgfältiger Erwägung aller in Betracht kommender Momente scheint, mit Unrecht. Jedenfalls erklärt sich der oben besprochene Gebrauch von Ilu in manchen babylonischen Eigennamen bei dieser Annahme am besten, z. B. Šumma-ilu-la-ilia „Wenn Ilu nicht mein Gott wäre". Ilu, El würde also bei den Semiten die Gottheit als Einheit bezeichnet haben; bei fortschreitender Differenzierung des göttlichen Wesens wurde Ilu Gottesname wie die andern nach und nach aufgekommenen Gottesnamen, wie Sin, Šamaš u. a., blieb aber gleichzeitig appellativische Bezeichnung für „Gott", wie wir es bei allen Semiten, wenigstens in den Eigennamen finden. Im Hebräischen ist hier später El vielfach durch Ja oder Jo verdrängt worden.

Das war jedoch weit entfernt, eigentlicher Monotheismus zu sein, sondern es war ein außerhalb der Staatsreligion stehender praktischer Glaube, ein Überbleibsel früherer höherer Gotteserkenntnis. Ich möchte hier meiner Überzeugung Ausdruck geben, daß der Glaube an den einen Gott als Gedanke nichts Abstraktes ist, so daß ihn

[1]) P. de Lagarde, Bildung der Nomina, 1889, S. 170.

[2]) L. c. S. 79 und bes. Anm. 2.

[3]) Lagrange, l. c. S. 79.

[4]) Vgl. A. Loisy in einer Besprechung der 2. Auflage der Études von Lagrange in der Revue critique, 1905, Nr. 6; Fossey im Journal Asiatique, 1904, Sept.-Okt.

der primitive Mensch durch die innere Erfahrung geleitet nicht hätte denken können. Monotheismus konnte nur einmal und ganz gedacht werden, konnte sich überhaupt nicht „entwickeln", ebensowenig wie der aus dem Ichbewußtsein entspringende Gedanke des „Ich".

Es hat sich aus dem Gesagten klar ergeben, daß wir zur Zeit des alten Israel von Abraham bis Moses im vorderasiatischen Kulturkreise Monotheismus als religiöse Institution nirgends finden, wohl aber monotheistische Spekulation und Spuren eines höheren religiösen Glaubens, die sich zum Teil mit zunehmendem Alter zu vermehren scheinen und materiell etwa als Monotheismus angesprochen werden könnten. Irgendwelchen Einfluß auf die religiöse Entwicklung scheint diese Spekulation nicht gehabt zu haben.

Besteht nun irgendein Zusammenhang zwischen diesen Spekulationen der Priester und der Jahwereligion? Man ist vielfach geneigt, die Frage zu bejahen und bemüht sich, die Art dieses Zusammenhanges zu bestimmen. Nach H. Winckler und A. Jeremias bestand der Glaube der führenden Kreise des damaligen Orients in Monotheismus; auch Moses war Anhänger dieser Lehre und hat dieselbe in seinem Volke verwirklicht; hier fand er allerdings einen günstigen Nährboden für seine Ideen, denn wie ein Mahdi [1]) war Abraham an der Spitze seiner Anhänger aus Babylonien gezogen und hatte den reineren Glauben seiner Ahnen, der dort durch babylonische Sitte ungünstig beeinflußt wurde, nach Kanaan gebracht. Die vormosaischen Stämme Israels waren also nach dieser Meinung als Nachkommen Abrahams und im Zusammenhang mit einer Welt, deren Spitzen monotheistisch gesinnt waren, im Besitze einer hohen Gotteserkenntnis; nach Baentsch verehrten sie den Sinaigott Jahwe als summus deus, welcher, ursprünglich Wettergott, eine Verbindung mit dem monotheistisch-astralen Sinai-Mondgott eingegangen war. Unter sein so vorbereitetes Volk trat nun, sagt man, Moses, der Anhänger und Verkünder der Lehre des altorientalischen Monotheismus. Unter dem Zwange der Verhältnisse mußte er seinen Monotheismus in die nationale Schranke einengen, um ihn der Aufnahmefähigkeit und den praktischen Bedürfnissen seines Volkes anzupassen; die Religion des Moses wurde so monotheistischer auf Israel beschränkter Jahweglaube.

---

[1]) Vgl. Jeremias, ATAO² S. 334.

Erst im Laufe der Zeiten, sagen diese Forscher, wurde man sich in Israel der nationalen Schranken seines Glaubens bewußt, und nun war es an der Zeit, daß von Babylonien aus der theoretische Monotheismus, die reine Jahwelehre, einwanderte. Zunächst gingen Jahweglaube und Jahwelehre der Priester unverbunden nebeneinander her, bis die Jahwelehre durch die nationale Katastrophe und die Tätigkeit der Propheten mit dem national beschränkten Jahweglauben des Volkes verbunden und dadurch der universale Monotheismus geschaffen wurde.

Auch für Sellin liegt nichts näher als anzunehmen, „daß Abraham sowohl wie Mose eben von diesem altorientalischen Monotheismus ausgegangen sind“ [1]. Besonders nach den Ausführungen von Baentsch sei diese Annahme höchst wahrscheinlich; denn die Facta der monotheistischen Vorstellungen und Spekulationen seien einmal vorhanden, und so könne man auch gar nichts anderes annehmen, „als daß der alttestamentliche Religionsstifter wirklich an solche bereits vorhandene Vorstellungen von einem in den Gestirnen bezw. einem Gestirne sich manifestierenden höchsten göttlichen Wesen positiv und negativ angeknüpft hat“ [2].

Ich vermag mich diesen Gedanken nicht anzuschließen; denn für das Werk des Moses bietet der altorientalische Monotheismus, selbst wenn er als noch so bescheidene Massenerscheinung vorhanden gewesen wäre, keine Erklärung. Sein Monotheismus ist keine bloße „Lehre“, sondern Leben und Wirklichkeit. Wie soll ihn eine blasse Spekulation zu seinen Taten befähigt haben, und wie soll er diese fundamentale Umbildung des orientalischen Geistesproduktes vollzogen haben? Auch kann er nicht an diesen altorientalischen Glauben angeknüpft haben, selbst wenn er in diesem Umfange bestanden hätte; denn es ist nicht anzunehmen, daß ein Volk wie Israel zur Zeit der Einwanderung in seiner Gesamtheit ein derartiges Interesse für monotheisierende Spekulationen der benachbarten Kulturvölker zeigen konnte.

Israel war vorbereitet auf das Werk des Moses; Jahwe war ihm kein Fremder mehr, er war ja der Gott seiner Väter, der sie aus Babylon in das Land Kanaan geleitet und dieses ihren Nachkommen zu geben versprochen hatte. Nach der Darstellung der

---

[1]) Die alttestamentliche Religion im Lichte der andern altorientalischen, S. 63.

[2]) Sellin, l. c. S. 63f.

hl. Schrift hatte Israel auch schon vor Moses den rechten Gottesglauben; aber Jahwe war noch keine besondere Verbindung mit seinem späteren Volke eingegangen, man scheint keine Vorstellung von seiner Eigenart und keine Kenntnis seines Willens gehabt zu haben. So werden wir zur Erklärung der Religion Israels, an welche Moses anknüpfte, auf den Glauben der Väter verwiesen. Und insofern der Glaube Abrahams, Isaaks und Jakobs durch die Darstellung der Genesis selbst in Verbindung mit Ur und Ḫaran in Mesopotamien gebracht wird, kann man voraussetzen, daß die Religion der Väter ähnlich war wie die ihrer Verwandten in Babylonien, als sie noch den fremden Einflüssen widerstanden. Daß dies aber eine im ganzen Orient in manchen Bevölkerungskreisen herrschende „Lehre“ gewesen sei, ist so unwahrscheinlich wie möglich; in Wirklichkeit hat eine solche kaum bestanden.

Die tatsächlich vorhandenen hohen religiösen Vorstellungen im Kulturkreise jener alten Welt beweisen immerhin, daß in jener Zeit Monotheismus möglich war. Israels Religion durch irgendwelche Einflüsse von dieser Seite zu erklären, geht nicht an. Beziehungen waren vorhanden, aber lediglich solche neutraler Koexistenz, weniger die eines kausalen Zusammenhanges. Die göttliche Offenbarung ist es, welche die causa efficiens für das Werk des Moses darstellt; dasselbe beruht auf göttlicher Leitung. Sein Monotheismus unterscheidet sich fundamental von dem der heidnischen Welt, so hoch wir auch die Bedeutung des letzteren einschätzen mögen. Durch die Eigenschaften dieses einen Gottes Jahwe, die wir im folgenden noch besprechen werden, war nicht nur seinem Wesen nach jede Existenz eines anderen Gottes ausgeschlossen, sondern es waren auch jene Beziehungen zwischen Gott und dem gesamten Weltgeschehen hergestellt, die ihn als sittliche Macht und jenes als Ausfluß seiner Allmacht und Güte verstehen lehrten.

β) Der Jahwename.

Dieser eine Gott führt seit Moses den Namen Jahwe. Es ist nicht die Meinung der Hl. Schrift, daß der Jahwename in Israel erst von Moses bekannt gemacht wurde; vielmehr bestand derselbe schon vorher und war auch als eine Bezeichnung des göttlichen Wesens im Gebrauche. Durch den göttlichen Willensausdruck wurde dieser Name als diejenige Bezeichnung erklärt, die Gottes Wesen in einer für die damaligen religiösen Verhält-

nisse bedeutungsvollen Weise am besten zum Ausdruck brachte und die daher von der großartigen Offenbarung Gottes in den Ereignissen des Auszuges angefangen als fortan allein zu verwendender Gottesname erklärt wurde.

Auf die Frage des Moses, wie er Gott vor dem Volke nennen solle, da doch die Bezeichnung „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ nicht genüge, antwortet Jahwe, Ex. 3, 14: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה „Ich bin der ich bin“; so sollst du zu den Söhnen Israels sagen: אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם׃, der „Ich bin“ hat mich zu euch gesandt. Gott hat keinen Namen, mit dem er ohne Mißdeutung seiner Natur genannt werden könnte. Die einzige sein ganzes Wesen in ein Wort zusammenfassende Bezeichnung ist diejenige, welche ihn als den absolut Seienden den andern Göttern als den Nichtseienden gegenüberstellt. Das kraftvolle, lebendige Sein macht das Wesen des sich offenbarenden Gottes der Väter aus; er ist der allmächtige Gott, wie er sich dem Volke geoffenbart hat, nicht durch irgend eine Verbindung mit Naturgegenständen, sondern durch sein eigenes Wesen; in ihm selbst ruht der Urgrund seiner Macht. So liegt in diesem Namen die Betonung der Einzigkeit Gottes. Unter diesem Gesichtspunkte soll der früher schon bekannte Name von nun an als einzige Benennung des Bundesgottes dienen.

Dieser Gedankengang ist keine metaphysische Spekulation, sondern ergibt sich aus der Einzigkeit Jahwes unmittelbar. Aus dem Satze Jahwe-ilu „Gott existiert“, den wir als Personennamen auf arabischen oder babylonischen Denkmälern ganz gut lesen könnten, wurde, wenn Gott selbst sprach: אהיה, der „Ich bin“. Man kann also den Namen יהוה als Abkürzung einer Aussage יהוה־אל verstehen [1]). Ein solcher Name könnte uns auf den alten

[1]) Über die Bedeutung des Namens יהוה gibt es eine ganze Reihe von Ansichten. Vgl. Smend, Lehrbuch der altt. Religionsgesch.[2], S. 21; Nestle, Eigennamen, S. 91 ff.; Marti, Gesch. d. israel. Rel.[5], S. 72 f.; J. J. P. Valeton bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch.[3], I S. 390 f. Entweder faßt man יהוה als Ḳal von הוה in der Bedeutung „der Seiende“, oder als Hiphʿil in der Bedeutung „der ins Sein Rufende“; für den einfachen Stamm erklären sich mit Ex. 3, 14 v. Hummelauer, Commentarius in Exod. et Leviticum, S. 50 f. und die meisten Katholiken (vgl. Hummelauer, l. c. S. 51 f.), ferner Dillmann; auch Duhm und Wellhausen, die allerdings ein Verbum הוה in der Bedeutung „wehen“ annehmen, und יהוה als ursprünglichen Wettergott mit dem Namen „der Haucher“ verstehen. Für den Kausativstamm entscheidet sich Lagarde; dieser faßt Jahwe als „den ins Dasein

Urkunden begegnen, ohne daß wir deshalb mit dem Worte יהוה an Gott zu denken hätten. Tatsächlich dürfen wir nach der Darstellung der hl. Schrift erwarten, den Jahwenamen auch vor Moses zu finden.

Man hat denn auch in letzter Zeit auf eine Reihe von Personennamen im alten Babylonien und Syrien hingewiesen, welche den Namen Jahwe enthalten sollen [1]). Schon im Jahre 1881 hatte Friedrich Delitzsch in seinem Buche „Wo lag das Paradies?“ [2]) den Namen Jahwe aus dem Babylonischen abgeleitet,

---

Rufenden“; ähnlich entscheiden sich Schrader in Schenkels Bibellexikon III, S. 170, v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. I, S. 229, Schultz, Altt. Theologie[5], S. 410, Lemme, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs, S. 19 f. für die Kausativform. Manche Forscher schreiben mit Stade dem Verbum הוה die ursprüngliche Bedeutung „fallen“ zu und erklären יהוה als „den Fällenden“, den Donnergott. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, S. 204, erinnert an hebräisches הֹוָה und הַוָּה „das Verderben“ und sieht in יהוה „den Zerstörer“. Marti, l. c. S. 72 f. möchte in Jahwe einen Wettergott oder Donnergott erkennen, erklärt aber bezüglich der Etymologie von יהוה über Vermutungen nicht hinauszukommen. Nach Smith, The Prophets of Israel S. 385 f. (im Anschluß an P. de Lagarde, Psalt. Hier., S. 156 ff.) dem auch Smend, Alttest. Religionsgesch.[2], S. 23 und J. J. P. Valeton bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch d. Religionsgesch.[3], S. 391 folgen, bedeutet אהיה אשר אהיה „ich werde sein, was ich sein werde“, d. h. ihr braucht euch um meinen Namen nicht zu kümmern, sondern ich werde alles für euch sein, was ich sein werde; die Erfahrung, die Israel macht, soll ihm genug sein; Jahwe hätte also die Frage des Moses nach seinem Namen abgelehnt. Daß das nicht der Sinn von Ex. 3, 14 sein kann, scheint sicher; auch der Hinweis auf Stellen wie Ex. 4, 13; 16, 23; 33, 19; Deut. 9, 25; 1 Sam. 22, 13; 2 Sam. 15, 20; 2 Reg. 8, 1; Ez. 12, 25 kann diese Deutung nicht ganz rechtfertigen. Immerhin hat Smith m. E. richtig gesehen, daß Gott eigentlich die Offenbarung seines Namens ablehnt; er hat keinen Namen; aber Gott ließ es dabei nicht bewenden, sondern gab positiv an, wie er denn vom Volke, das nun einmal einen Namen für seinen Gott haben mußte, genannt werden wollte. Sie sollen ihn in erster Linie als den Seienden und Wirkenden verstehen.

Arnold, dem P. Volz, Mose, S. 98 folgt, nimmt in seinem Artikel: The Divine Name in Ex. 3, 14 im Journ. of Bibl. Literature, 1905, S. 107 bis 165 an, daß אהיה אשר אהיה in Ex. 3, 14 eine Glosse sei. Ursprünglich habe יַהְוֶה im Text gestanden, das hier nicht in die Vokale von אֲדֹנָי hätte umgewandelt werden können, weil es sich um die erste Offenbarung dieses Namens handelte. Man habe dieses יהוה darum wenigstens in אהיה verwandelt, wozu dann die Glosse אהיה אשר אהיה kam.

[1]) Vgl. KAT[3], S. 465 ff.

[2]) S. 158 ff. Vgl. Nikel, Genesis u. Keilschriftforschung, S. 255 ff.

fand aber in Friedrich Philippi einen entschiedenen Gegner [1]). Nachdem A. H. Sayce auf den altbabylonischen Personennamen Ja-u-um-ilu hingewiesen hatte [2]) und Hommel auch den Namen Ḫa-li-ia-um in Vergleich gestellt hatte [3]) behauptete im Jahre 1898 Margoliouth [4]) die Identität von Jâ, Jau, der ältesten Form des Jahwenamens, mit dem babylonischen Gottesnamen Ea. In seiner altisraelitischen Überlieferung [5]) identifizierte Hommel Jahu, Jah mit dem babylonischen Himmelsgott Aï oder Ja, einem Mondgott, den er aus Arabien eingewandert sein läßt. Derselbe sei wohl zu unterscheiden von dem Gotte Ea und der Göttin Aja. Dem Namen Aï, Jâ, Jô, Jah, Jahu habe Moses einen neuen Inhalt gegeben, „indem er im Anschluß an das Verbum hawaja „existieren" ihn zu Jahwe (er existiert, tritt ins Dasein, offenbart sich), umbildete" [6]). Im Anschluß an den Namen Ja-u-um-ilu hat dann Delitzsch auf die sich ebenfalls in Kontrakten aus der Ḫammurabizeit findenden Namen Ja-PI-ilu [7]) und Ja-'-PI-ilu [8]) hingewiesen [9]). Er liest sie Ja-we-ilu und Ja-'-we-ilu und deutet sie „Jahwe ist Gott". Bekanntlich knüpfte sich an die durch diese Namen aufgeworfenen Probleme der Babel-Bibelstreit. Eine gute Übersicht über die verschiedenen Lösungsversuche findet man in dem schon oft genannten Buche Nikels, Genesis und Keilschriftforschung [10]). Während die Lesung des Namens Ja-u-um-ilu sich als unanfechtbar erweisen dürfte, ist bei den beiden anderen Namen eine sichere Lesung wegen der Vieldeutigkeit des Zeichens PI gegenwärtig nicht möglich. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß die von Delitzsch vorgeschlagene Lesung durchaus möglich, ja wahrschein-

---

[1]) „Ist יהוה akkadisch-sumerischen Ursprungs?" in Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 1883, S. 175—190.

[2]) In The Expository Times, Aug. 1898, S. 522. Der Name findet sich in CT IV, 27. Vgl. auch Proceedings Soc. Bibl. Arch. XXVII (1905) S. 111f. „The assyrian god Au."

[3]) In seinem Aufsatz „Jahveh in early Babylonia", The Exp. Times, Okt. 1898, S. 42. Der Name findet sich CT IV, 23.

[4]) „The earliest Religion of the Ancient Hebrews" in The Exp. Times, Okt. 1898, S. 48. Vgl. daselbst Dez. 1898, S. 144 Hommel, „Jahveh, Ea and Sin".

[5]) S. 113ff.; S. 126.

[6]) L. c. S. 115.

[7]) Der Name findet sich CT VIII, 34.

[8]) CT VIII, 20.

[9]) Babel und Bibel, I S. 46f. [10]) S. 256ff.

lich ist. Zimmern betont mit Recht [1], daß die beiden Elemente Ja-PI und Ja-ʾ-PI nicht mit Ja-u-um konfundiert werden durften. Es ist möglich, daß in Ja-u-um-ilu im ersten Gliede trotz des fehlenden Gottesdeterminativs ein Gottesname steckt, ja selbst, daß der Name Jahu, Jahwe vorliegt. In Ja-PI und Ja-ʾ-PI wird dagegen mit mehr Wahrscheinlichkeit eine Verbalform verborgen sein. P. Lagrange liest die beiden Namen mit Delitzsch Ja-wi-ilu und Ja-ʾ-wi-ilu, sieht in ihrem ersten Bestandteile den Jahwenamen und deutet sie „Gott ist“ und „Gott möge sein“ [2]. Man wird die Wahrscheinlichkeit dieser Deutung nicht bestreiten können: sicher ist dieselbe aber keineswegs. In viel höherem Maße gilt letzteres von der versuchten Zusammenstellung des Namens יהוה, יהו mit dem babylonischen Gotte Ea, Aï oder der Göttin Aja [3]. In späterer Zeit kommt allerdings der Name Jahwes in offenbar jüdischen Namen in den Geschäftsurkunden aus Nippur zur Zeit Artaxerxes I. vielfach vor, als erstes Glied Jâḫû oder Schlußglied -jâma der Personennamen [4], z. B. Ja-a-ḫu-na-ta-nu = יהונתן, Ga-da-al-ja-a-ma = גדליהו. Eine Reihe ähnlicher Namen hat Schiffer in Kontrakten des siebenten Jahrhunderts aus Assyrien, die sich im Besitze der „Vorderasiatischen Abteilung der Königlichen Museen zu Berlin“ befinden, vor kurzem nachgewiesen und hält ihre Träger für Reste der nach der Eroberung Samarias deportierten zehn Stämme [5].

Vor der Zeit des Moses ist demnach der Name Jahwe noch nicht mit Sicherheit außerhalb Israels nachgewiesen worden. Sollte es sich durch neue Erkenntnisse bestätigen, daß die besprochenen Eigennamen den Gottesnamen Jahwe enthalten, so wird dadurch

---

[1]) KAT³ S. 468, Anm. 6.

[2]) „El et Jahvé“ in Revue biblique XII, S. 362—86; „Encore le nom de Jahvé“, ebendort, N. S. IV, 383—386.

[3]) Ranke, Early Babylonian Personal Names, S. 113 u. 114 liest die beiden Namen Ja-aḫ(?)-wi-ilu „(The) god lives“ (?) und verweist auf Namen wie Bâši-ilu, und Ja-p(w)i-ilu. Hilprecht dagegen zieht die Lesung Ja-ʾ-wi-ilu bezw. Ja-wi-ilu vor und übersetzt „God has spoken“, mit Hinweis auf Namen wie Awijatum, Awât-Irṣitim und das Verbum awû „sprechen“, vgl. Ranke, l. c. S. 68b sub Awijatum, vielleicht in אֱוִי, dem Namen eines Königs der Midianiter, Num. 31, 8; Jos. 13, 21 enthalten.

[4]) Vgl. KAT³ S. 466.

[5]) S. Schiffer, Keilinschriftliche Spuren der in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts von den Assyrern nach Mesopotamien deportierten Samarier (10 Stämme). (Beihefte zur Orientalistischen Literaturzeitung I) Berlin 1907.

an der tiefen und eigenartigen Bedeutung des israelitischen Jahwenamens nichts geändert. Denn er ist eine Bezeichnung des Wesens Gottes geworden, und im Wesen, nicht im Namen, liegt dasjenige, was die Religion Israels auszeichnet. Erweist sich der Name „Jahwe“ als vormosaisch, so wird dadurch weder der göttlichen Offenbarung noch dem Werke des Moses irgendwelcher Abbruch getan, sondern es werden nur dessen geschichtliche Voraussetzungen bestätigt [1]).

Nicht sollst du fremde Götter haben vor mir, denn ich, Jahwe, bin allein der Seiende; die Götter aber sind Nichtse! Der Monotheismus schloß für das Bundesvolk die Verehrung fremder Götter aus; im Dekalog werden, weil er als Richtschnur für das Leben des einzelnen bestimmt war, nur die praktischen Folgerungen aus dem Glauben an den einen Gott gezogen. Daher folgt als Ausführung des Abgöttereiverbots das Verbot der Herstellung von Götterbildern in Gestalt irgend eines Lebewesens oder Naturdinges. Denn diese Bilder bringen das Göttliche den Menschen nicht näher und Jahwe ist nur einer, ein eifernder Gott.

b. Jahwe als sittliche Persönlichkeit.

Mit voller Klarheit und Schärfe hob Moses den Gottesbegriff heraus aus dem Kreise der Natur und schied scharf zwischen dem einen persönlichen Gotte und der Natur. Jahwe war nicht nur einer, sondern er war auch freie, geistige Persönlichkeit, er war ein eifernder, wollender Gott. Er stellte darum Forderungen an seine Verehrer, mit denen er ein dauerndes positives Verhältnis eingegangen war. Er ist kein Dämon mit unberechenbaren Launen, den man fürchten muß, kein Geist, den man mit Magie und Zauberei beherrschen kann, sondern eine sittliche Persönlichkeit, mit einem starken, seinem Wesen entsprechenden Willen [2]).

Jahwe ist der Gott des Willens, das scheint mir mit Volz einer der hervorstechendsten Züge am Gotte Israels zu sein. Im Willen liegt ein Ziel, eine Aufgabe und Mittel zu deren Lösung. Nicht despotische Willkür zeichnet ihn aus, sondern bewußte, einen Plan verfolgende Ordnung. Das Ziel des göttlichen Willens

---

[1]) Vgl. Köberle, Babylonische Kultur und bibl. Religion, München 1903, S. 13.

[2]) Vgl. Paul Volz, Mose, S. 66 ff.

kann nur Recht und Sittlichkeit sein, der Grundzug seines Wesens. Sein Wort hat die Erde gemacht und alles, was in ihr ist, sein Wille hat den Patriarchen eine zahlreiche Nachkommenschaft und das Land Kanaan verheißen, sein Walten hat den ersten Teil dieses Bundes wahr gemacht und ist daran, den zweiten zu verwirklichen. Wozu die Gnadenerweisungen an Israel, wozu der Bund mit diesem kleinsten unter den Völkern? Warum forderte Jahwe von Israel, warum waren seine Interessen den natürlichen Wünschen des Volkes manchmal so sehr entgegengesetzt? Wollte er in der Welt Großes mit Israel verwirklichen? Sicherlich hat man sich diese Fragen in Israel vorgelegt. Sie liegen seiner Religion von Anfang an zu Grunde und mußten zu Zeiten des nationalen Niederganges mit erneuter Macht hervorbrechen. Denn Israels Schicksal, Aufgang oder Niedergang, ist Jahwes Wille; dieser ist Norm und Maßstab aller Dinge.

Weil Jahwe gänzlich über der Natur steht, kann auf ihn nur in rein geistiger Weise eingewirkt werden, niemals durch indifferente oder gar unsittliche Mittel. Das ist, wie Volz richtig sagt[1]), eines der großen Unterscheidungsmerkmale der israelitischen von den antiken Religionen. Jahwe, der sittliche, wollende Gott, verlangt einen seinem Wesen entsprechenden Kult und ein entsprechendes Verhalten seiner Verehrer in ihrem Leben. Klassisch kommt dieses Wesen Jahwes als einer sittlichen Persönlichkeit gegenüber den Heidengöttern in dem großen Kampfe des Elias auf dem Berge Karmel gegen den tyrischen Ba'al zum Ausdruck. Der Wille des sittlichen Gottes regelt auch das bürgerliche Verhalten seiner Verehrer. Dieses soll in der Übung der Sittlichkeit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit bestehen, wie es uns schon aus den Gesetzen des Bundesbuches Ex. 21—23 entgegenleuchtet. In der Thoraerteilung des Moses und der Priester, in theokratischen Staatsformen sollte das Leben Israels seine Richtschnur erblicken; die Propheten kamen hinzu als außerordentliche Warner und Führer.

Als sittliche Persönlichkeit schließt auch Jahwe alles, was seiner Natur widerstreitet, aus und verfolgt es mit eifersüchtiger Feindschaft. Auch seine Anhänger sind Willensnaturen; der Eifer für Jahwe und seinen Dienst verzehrt sie, schonungslos führen sie

---

[1]) Mose, S. 69. Vgl. W. Robertson Smith, Das Alte Testament, deutsch von Rothstein, Freiburg i. Br. 1894, S. 324.

die Gebote Gottes durch. Kann man sich eine grandiosere Gestalt denken als Elias, der hervorleuchtet aus dem Kampfe gegen den tyrischen Ba'al wie eine Fackel aus stürmischer Nacht? Dieser herbe Zug, die Strenge, die der Jahwereligion von Anfang an eigen ist, hatte offenbar einen pädagogischen Zweck. Die höhere Religion konnte sich, weil sie in schwachen Menschen verwirklicht werden sollte, in einem solchen Milieu nicht halten ohne energische Maßnahmen. Denn von dem Augenblicke an, wo sie in die Herzen der Menschen gesenkt und aufgegangen war, war sie gleichsam ein menschliches Erzeugnis und den Gesetzen der menschlichen Entwicklung unterworfen. Das Große und Edle kann sich aber nur halten durch beständigen Kampf gegen die geistige Erosion der Verallgemeinerung und Ausgleichung; und da der Mensch von Natur aus träge ist, mußte auch Israel durch scharfe Gesetze und harte Beispiele gedrängt und erzogen werden. Die der Wahrheit anhaftende Intoleranz rührt von der lebhaften Erfassung der Wahrheit her und ist ein durchaus gesunder Zug. Darum wird der Aufruhr der Rotte Korahs so streng bestraft, darum muß Achan mit seinem ganzen Hause wegen des Diebstahls sterben, darum der Bann gegen die kanaanitischen Bewohner des Landes, darum schlägt Samuel eigenhändig den von Saul und dem Volke verschonten Amalekiterkönig Agag nieder (1 Sam. 15, 33), darum so harte und drakonische Strafen im Gesetz bei Dingen, die verhältnismäßig unwichtig erscheinen könnten. „Israel mußte durch eine schwere Schule der Zucht, weil es so wertvoll werden sollte. Unter dieser Zucht entstand das Volk, das der Welt die Sittlichkeit überlieferte; durch die strenge Strafe mußte das Gefühl der Verantwortung und der Schuld zum menschlichen Besitz gemacht, der Begriff der Sünde klar gestellt werden" [1]).

Jahwe, der eine, persönliche und sittliche Gott stand nun der Welt nicht neutral gegenüber, sondern forderte als Willensmacht sittliches und gottwohlgefälliges Verhalten der Menschen. Wahre Religion und Sittlichkeit sind immer verbunden. Denn im Wesen der Religion ist der Reflex der inneren Erfahrung des Menschen auf sein Verhalten zur Gottheit und den Mitmenschen begründet. Das liegt schon in dem Worte religio, mit dem wir diese Macht im Menschenleben bezeichnen; denn relig-io kommt vom Verbum religĕre, relegere „aufmerken"; religens ist das

[1]) Volz, Mose, S. 72 f.

Gegenteil von neglegens, nachlässig, gleichgültig; religens ist der Aufmerksame, Gewissenhafte, der peinlich auf seine Lebensführung achtet, und religio bedeutet Aufmerksamkeit und sittliches Verhalten; daher heißt es bei Horaz [1]): nulla mihi est religio „das ist mir egal“ [2]).

Man glaubte einen besonders tiefsinnigen Gedanken auszusprechen, indem man Religion und Sittlichkeit völlig voneinander trennte, als hätten sie ursprünglich nichts miteinander zu tun, als sei auch in der Religion Israels von Sittlichkeit bis zu den Propheten nicht die Rede gewesen. Vorher hätte Jahwe höchstens einige sittliche Züge gehabt, bis dann die Propheten zum ersten Male in der Welt Religion und Sittlichkeit verbanden [3]). Voltaire hat hier viel richtiger gesehen, wenn er in seinem „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations“ bemerkt [4]): „La religion enseigne la même morale à tous les peuples, sans aucune exception: les cérémonies asiatiques sont bizarres, les croyances absurdes, mais les préceptes sont justes . . . Je dis que jamais on n'a vu aucune société religieuse, aucun rite institué dans la vue d'encourager les hommes aux vices. On s'est servi, dans toute la terre, de la religion pour faire le mal, mais elle est partout instituée pour porter au bien. Si le dogme apporte le fanatisme et la guerre, la morale inspire partout le concorde.“ Nach Pfleiderer sind Religion und Moral von Anfang an innig verbunden. „Der wirkliche Gottesdienst“, sagt er [5]), „ist eigentlich nur das sittliche Handeln in der Welt, sofern der Fromme es als eine Erfüllung der von Gott ihm gestellten Aufgaben, als einen Dienst für die Sache Gottes, für die Verwirklichung der göttlichen Zwecke in der Welt betrachtet.“ Wie man von Religion erst dann sprechen kann, wenn der Mensch in ein dauerndes und unauflösbares Verhältnis zur Gottheit tritt, wobei die Gottheit als Willensmacht aufgefaßt wird, ist die Moral die Norm, die er aus der Religion heraus empfindet und erfährt und nach der er innerlich seinen Willen in seinem Verhalten gegen die Mitmenschen und gegen sich selbst regeln soll. Das gewohnheitsmäßige soziale Verhalten

[1]) Sat. I, 9, 70.

[2]) Vgl. Revue historique, Bd. 89 (1905), S. 368.

[3]) Vgl. dagegen auch Volz, Mose, S. 79 ff.; Bennewitz, Die Sünde im alten Israel, S. 123 ff.

[4]) Livre VI, chap. 97.

[5]) Religion und Religionen, München 1906.

der Mitmenschen gegeneinander ist die Sitte, welche als äußerliche und für die Existenz eines sozialen Verbandes wichtige Regel auch durch Zwang erreicht werden kann. Dieser Zwang besteht in dem Einwirken der Gesamtheit auf den einzelnen, bald rein moralischer Art durch Verachtung, bald durch Aufnahme und Schutz der Sittengebote durch das Recht. Die Sitte muß sich nach der Moral regeln, sonst wird sie eine Unsitte; Sittlichkeit ist ein der Moral entsprechendes gewohnheitsmäßiges Verhalten des Menschen; sie hängt ihrem Wesen nach aufs engste mit der Religion zusammen, ja ist eine Seite der Religion. Dem richtigen Verhalten zu Gott entspricht notwendig ein solches zu den Mitmenschen. Natürlich kann es sowohl entartete Religionen wie entartete Sitten geben.

Die große Intensität der Jahwereligion übte darum von Anfang an notwendig auf das ganze Leben derjenigen, die ihr folgten, eine große reinigende und bestimmende Wirkung aus. Nicht auf das Erkennen konnte Moses bei seinem Volke Gewicht legen, — er wußte, daß Wissen noch nicht Tugend erzeugt —, sondern auf das Handeln, auf das den Grundsätzen der Religion entsprechende Tun. Dieses Tun mußte er das Volk in praktischen Sätzen lehren, so wie wir es im Dekalog und wie wir es ähnlich im Bundesbuche Ex. 21—23 sehen.

Daher die gewaltige sittliche Kraft seiner Religion; gewiß, wer ihr nur äußerlich folgte, konnte nichts von dieser Kraft spüren; wer sich aber von ihr durchdringen ließ, den riß es fort zu festem Willen und zu sittlicher Tat. Jahwe, der Gott des Willens, forderte gottwohlgefälliges Tun; das war das eigentliche דעת יהוה der Propheten. „Wenn wir die israelitisch-jüdische Religion", sagt Volz in seinem Buche über Moses[1]), „in ihrer Gesamterscheinung überblicken und charakterisieren wollen, so haben wir sie als die Religion des Willens zu bezeichnen, ebenso ihre genuinsten Anhänger als ausgesprochene Willensmenschen." Darum sind auch die Propheten alle so gewaltige Willensnaturen; bei ihnen gibt es keine Erkenntnis ohne entsprechendes Tun; דעת יהוה ist ihnen das Tun des Willens Jahwes. Und wo diese Erkenntnis nicht da ist, da gilt es einen Neubruch zu brechen, den Willen neu zu machen, damit das rechte Handeln ersprieße. Überaus charakteristisch ist in dieser Beziehung der Dekalog; er enthält keine abstrakte Aus-

[1]) S. 80.

führung oder Mitteilung wissenswerter Kenntnisse über Jahwe, sondern als Begründung und Thema nur den lapidaren Satz an der Spitze: אנכי יהוה אלהיך. Dann kommen die zehn Gebote als unmittelbare Anwendungen dieses Satzes auf das Leben.

Diese Betonung des menschlichen sittlichen Willens, dieses Hineinbeziehen jedes Volksgliedes in die religiöse Aufgabe ist der Jahwereligion so eigentümlich, daß dieses Moment von Moses stammen muß. Alles im Leben der Nation setzte dieser in enge Beziehung zum Willen Gottes, nicht nur die äußere Gottesverehrung, sondern auch das bürgerliche Leben, die staatliche Organisation, das Familienleben, die Interessen des einzelnen.

c. Einführung eines dem Wesen des Bundesgottes entsprechenden Kultus.

Starke Religiosität äußert sich in äußeren Akten der Gottesverehrung; selbstverständlich hatte das Volk Israel vor Moses seinen volkstümlichen Kultus — man denke nur an das Wallfahrtsfest am Sinai — und ebenso selbstverständlich mußte Moses auf die Reinigung desselben bedacht sein. Die Vorstellung mancher Gelehrten, als habe Moses jeglichen Kultus abgelehnt und als gäbe es überhaupt lebendige Religionen ohne äußere Gottesverehrung, erscheint psychologisch und historisch unhaltbar. Kult liegt im Wesen des Menschen begründet, sofern man darunter Akte äußerer Gottesverehrung versteht; und wo immer eine lebendige Religion ist, da äußert sich die Religiosität auch im Kultus. Gewiß ist das nicht die einzige oder hauptsächliche Lebensäußerung der Religion, aber eine notwendige. Vor allem mußte Moses den Kultus zentralisieren; das Volk hatte er zu einer Einheit zusammengefaßt; das beste Mittel, diese Einheit zu erhalten, war ein den neuen Verhältnissen entsprechender Gottesdienst. Die Neigung zur Kultuszentralisation muß der Jahwereligion von Anfang an innegewohnt haben, denn sie entspricht ihrem Wesen. Das straffe Organisatorische, der energische, sittliche Wille, der sich auch an das geringste Glied des Volkes wandte, mußte darauf abzielen. Daß bei der Einigung der Stämme und Annahme einer Religion durch eine feierliche Berîth auch ein offizieller Volkskult nahelag, ist bei den Gebräuchen der Stammesorganisation selbstverständlich. Ein religiöser Mittelpunkt, geschaffen durch umfassende religiöse Institutionen, war das beste Band der nationalen Einheit; und

diese stützte wieder ihrerseits die religiöse. Daß Moses daneben den Sonderkult der Geschlechter und Familienverbände abgeschafft habe, ist unwahrscheinlich; er wird sich darauf beschränkt haben, die der Jahwereligion anstößigen Gebräuche zu entfernen.

Jedenfalls finden wir in Palästina nach der Ansiedelung trotz einer allgemeines Ansehen genießenden Kultusstätte in Silo und trotz der sich deutlich ausprägenden religiösen Zusammengehörigkeit auf dem Gebiete des öffentlichen und privaten Kultus große Zersplitterung. Aber der Gedanke der Zentralisation ging neben den lokalen Interessen nicht verloren und drang schließlich durch.

Ob Moses neue Kultformen geschaffen hat, welche von den alten Einrichtungen seines Volkes er benutzt hat, und welche religiösen Institutionen etwa aus seiner Zeit stammen, diese Fragen können wir mit absoluter Sicherheit nicht beantworten. Hauptsächlich mußte es seine Sorge sein, einen starken Wall gegen die Hereinziehung des Sinnlichen und Fleischlichen in den Gottesdienst aufzurichten. Jeder Naturkult mußte aufs strengste verbannt werden. Ein Zeugnis für diese sich gegen den Privatkultus richtende Tätigkeit ist das Verbot, andere Götter vor Jahwe zu haben, sowie das Bilderverbot, womit sowohl der abgöttische Dienst der Götzenbilder als die verbotene Verwendung von Darstellungen des eigenen Gottes durch Objekte der Natur gemeint sein mag. Diese beiden Verbote, sowie das Verbot der unerlaubten Verwendung des Gottesnamens zu Zauberei und Aberglauben, sind durchaus an das Volk als Summe von Einzelindividuen gerichtet und waren von den einzelnen zu beobachten. Für den öffentlichen Kultus zu sorgen, war nicht Sache des einzelnen, sondern Moses' und der Priester. Deshalb wird der Kultus im Dekalog gar nicht erwähnt.

In die mosaische und vormosaische Zeit gehört ferner die Institution des Sabbaths; diese war zugleich religiöser und wirtschaftlicher Art; die religiöse Bedeutung des Sabbaths hatte das Volk zunächst nicht durch Opfer, sondern durch Arbeitsruhe zum Ausdruck zu bringen; letztere, zugleich eine soziale, wohltätig wirkende Einrichtung, erscheint daher in dem für das Volk berechneten Dekaloge als dessen notwendige Mitwirkung zur Sabbathfeier. Daß die Bedeutung des Sabbaths in der Arbeitsruhe aufging, ist damit nicht im geringsten gesagt.

Sabbath, Neumondfeier, Kalenderberechnung, das Passahfest und vielleicht auch das Herbstfest, die Beschneidung, Schlachtopfer und Mahlopfer, die Applizierung des

Blutes an den einfachen Altar werden aus vormosaischer Zeit stammen. Besonders weisen die Opfergebräuche auf arabische Verwandtschaft hin. Freilich, deshalb nun die vormosaische oder mosaische Religionsstufe als „Beduinenreligion“ zu bezeichnen, ist nicht angängig. Die Beduinen haben sehr geringe religiöse Interessen, und die mosaische Religion ist das Gegenteil einer Beduinenreligion. Mit Recht hat sich Winckler wiederholt gegen diese Beduinentheorie ablehnend ausgesprochen und betont, daß das Beduinentum nicht als der fruchtbare Herd für die Religion angesehen werden könne [1]). Wer den Orient gesehen habe, könne nur ein Lächeln für den Beduinenfanatismus unserer Schulgelehrsamkeit haben. Es gibt weder eine „Bauernreligion“, noch eine „Beduinenreligion“; das vormosaische Israel muß sich auf einer erheblich höheren Kulturstufe befunden haben als unsere Beduinen, auch wenn seine wirtschaftliche Lage zeitweise notgedrungen die eines Hirtenvolkes war. Mit einer Beduinenhorde hätte Moses nicht das schaffen können, was er seinem Volke hinterlassen hat.

Was wir von der altarabischen Religion kennen, ist der Glaube eines Kulturvolkes, trotz der einfachen wirtschaftlichen Verhältnisse, die sich darin aussprechen. Das älteste, geschichtlich Erreichbare ist hier die Religion der halbseßhaften und seßhaften arabischen Stämme; in ihr umschließt der Glaube an die Gottheit alle Mitglieder des Stammes und kommt zum Ausdruck im Kultus, der die enge Verbindung zwischen Gott und dem Stamme sichert. Doch wurden neben den Stammesgottheiten auch solche berühmter benachbarter Heiligtümer verehrt. Die reine Stammesreligion, wie sie W. R. Smith aus verstreuten Gebräuchen und Anschauungen konstruiert, hat, wie schon gezeigt, in Wirklichkeit nicht bestanden. Aber wir können nach dem Schema dieser Stammesreligion einen Teil der religiösen Anschauungen der Stämme verstehen [2]).

---

[1]) Z. B. in seinem Schriftchen „Arabisch-Semitisch-Orientalisch“ und in der Besprechung von Guthes Geschichte des Volkes Israel [2], in OLZ 1905, Nr. 6 und 7.

[2]) Neben Wellhausen (Reste des arabischen Heidentums [2]) und Nöldeke (in ZDMG 1886 S. 148 ff. und 1887 S. 707 ff.) hat besonders W. R. Smith (The Religion of the Semites [2], 1894 und Kinship and marriage in early Arabia [2], 1902) zur Kenntnis der altarabischen Religion beigetragen. Vgl. auch Hubert Grimme, Mohammed (Weltgeschichte in Karakterbildern) S. 29 ff.

Bei der Stammesorganisation des alten Israel, bei seiner Verbindung mit den Midianitern und seinem Aufenthalt in der nordarabischen Wüste werden wir in seinem volkstümlichen und offiziellen Kultus Übereinstimmungen mit dem altarabischen zu erwarten berechtigt sein. Hieran mußte Moses anknüpfen und unter Eliminierung anstößiger Gebräuche sein Volk zu einer seinem Glauben und seiner Herkunft entsprechenden äußeren Gottesverehrung erziehen. So hat denn auch nach Wellhausen [1] „der arabische Kultus eine unverkennbare Familienähnlichkeit mit dem hebräischen . . . Besonders fällt es ins Gewicht, wenn zu der Übereinstimmung in den Sachen die Übereinstimmung in den Namen hinzukommt“.

Auffallend ist vor allem die Übereinstimmung in dem *Opfer-, Fest- und Wallfahrtswesen*. Bei den Arabern wie bei den Hebräern war das *Schlachtopfer* das Hauptopfer; die Schlachtung bestand in einer nach bestimmten Regeln vollzogenen schnellen Durchschneidung der Gurgel des Tieres und in dem Ausgießen des Blutes über den heiligen Stein, der bei den Arabern die Stelle des Altars vertritt; er heißt Nuṣub oder Manṣab wie die Steinsäule der Israeliten, מַצֵּבָה. Dem hebräischen זבח entspricht im Arabischen ذبح, das Schlachten. Bei Tieropfern gebraucht man im Arabischen das Wort نسك „ausgießen“, gesagt von dem Opferblut, das beim Schlachten über den Stein geschüttet oder an denselben gestrichen wurde [2]; im Hebräischen wird נסך nur von Trankopfern gesagt. Hinsichtlich des Opferritus betont Wellhausen, daß die Araber keine *Feueropfer* kannten [3]. Auch bei den Israeliten ist der Ritus des Blutausgießens oder des Blutstreichens an den Altar der älteste Opferritus. Das zeigt deutlich die Erzählung 1 Sam. 14, 32—35, wo Saul darauf achtet, daß die Schlachttiere auf einem Steine geschlachtet werden und das Blut über diesen Stein zur Erde gegossen wird. Dieser Schlachtritus, auf welchen sich in Arabien das Tieropfer beschränkt, behielt bei den Israeliten seine religiöse Bedeutung und äußerte sich im Verbot des Blutgenusses; jedoch galt die einfache Schlachtung nicht als eigentliches Opfer. Es war kein Opfer mehr, wenn die Gottheit nur das Blut bekam. „Das ursprünglich religiöse Blutaus-

---

[1]) Wellhausen, Reste², S. 141 f.

[2]) Vgl. Wellhausen, Reste², S. 116; Nöldeke in ZDMG (1887), S. 719. [3]) L. c. S. 116.

schütten wurde sozusagen zu einem zivilisatorischen, moralischen Brauche“ [1]). Auch in Arabien galt ja eine gewöhnliche Schlachtung nicht mehr als eigentliches Opfer. Der alttestamentliche Grundsatz, daß alle Schlachtungen Opfer seien, meint hier Opfer nur in diesem allgemeinen Sinne. Damit wird betont, daß dieses uneigentliche Opfer eben auch Jahwe gehört und nicht irgendwelchen Dämonen (Lev. 17, 1—7) oder andern Göttern gewidmet werden darf. Weil bei jeder Schlachtung das Tier der Gottheit durch eine Anrufung dargebracht wurde, lag die Gefahr des Götzendienstes nahe. Deshalb bestimmt Lev. 17, 1—7, dem theoretischen Charakter des Heiligkeitsgesetzes entsprechend, daß alle Schlachtungen im Heiligtum zu verrichten sind, daß das Blut an den Altar gesprengt und das Fett dem Feuer übergeben werden soll; die zitierte Stelle nimmt dabei nur Rücksicht auf die Wüstensituation, in welcher ein solches Gebot wohl durchführbar war. In dem praktischen Volksgesetze des Deuteronomiums, 12, 20—25, wird derselbe Grundsatz hochgehalten: auch die Schlachtungen gehören Jahwe und sind an der Zentralkultusstätte vorzunehmen. Ergibt sich aber aus der weiten Entfernung vom Zentralheiligtum die Unmöglichkeit der Ausführung dieser Bestimmung, so gilt die Schlachtung als rein profan; doch muß sie streng rituell vollzogen werden. Zwischen diesen beiden Bestimmungen des Heiligkeitsgesetzes und Deuteronomiums besteht nicht der geringste Widerspruch.

Bei den Hebräern sowohl wie bei den Arabern und allen Völkern mußten die eigentlichen Opfertiere makellos sein. Auch an ihre sonstige körperliche Beschaffenheit wurden überall bestimmte Anforderungen gestellt. Während es bei den Arabern, soweit wir sehen können, nur gelobte, freiwillige Opfer gab (נדרים), haben wir im israelitischen Kultus von jeher neben diesen offizielle und gebotene (קדשים). Denn neben dem impetratorischen und satisfaktorischen Charakter des Opfers wurde in Israel besonders das latreutische Moment betont. Auch das mosaische Heiligtum stellt sich dar als ein Ebenbild des arabischen. Dem arabischen ḥadar, dem durch Steine abgegrenzten heiligen Platze, entsprechen die Vorhöfe des israelitischen Tempels (חָצֵר). In ihnen steht der eigentliche Tempel oder die Kultstätte, vor demselben der große Brandopferaltar [2]).

---

[1]) **Wellhausen**, Reste^2, S. 117.

[2]) Vgl. **Nielsen**, Die altarab. Mondreligion, S. 171 ff.; G. B. **Robinson**, Die Opferstätte bei Petra in Mitteil. u. Nachr. d. deutsch. Palästina-Vereins 1901,

Eine wichtige Übereinstimmung besteht zwischen den israelitischen Jahresfesten und dem arabischen Ḥaǧǧ. Der Ḥaǧǧ ist in ganz Arabien bezeugt und besteht in einer Wallfahrt zu einem Heiligtum und dem rituellen Umkreisen desselben unter Anwendung bestimmter Gebräuche. Seine Ausführung war an bestimmte Jahreszeiten gebunden, wie der südarabische Monatsname Dhu-higgatan (דחגתן) und der heutige arabische Monat ذُو ٱلْحِجَّة bezeugen. Nach Wellhausen bedeutet חגג den rituellen Umlauf um das Heiligtum, חג den heiligen Reigen [1]); er verweist dafür auf das hebräische חוג (syrisch ܚܓ, im Targum חוג) „einen Kreis beschreiben“ und auf aramäisches חינגא „Tanz, Reigen“. Grimme ist dagegen geneigt [2]), das hebräische חג mit assyrischem agû, welches neben zahlreichen anderen Bedeutungen auch „Mondscheibe“ „Tiara“ des Mondes bedeuten kann, also mit ursprünglicher Mondreligion zusammenzubringen, so daß Jes. 30, 29 חגים „Vollmondfeste“, חדשים „Neumondfeste“ und שבתות „Halbmondfeste“ nebeneinander stehen würden [3]). Glaser [4]) hält das arabische حَجّ für ein ursprüngliches Wanderfest und als solches für ein Fest des Mondgottes. Denn حَجّ, sagt er, bedeutet „wandern“ und war ein Synonymum von ארח, assyr. arḫu, „wandern“ und „Weg“; weil der Mond unablässig am Himmel einherwandert, nannte man ihn im Hebräischen יָרֵחַ (vgl. altjemenisches ורח und arabisches أَرَخَ, أَرَّخَ, وَرَّخَ „datieren“, تَارِيخ pl. تَوَارِيخ „Gang der Ereignisse“, Geschichte). Glaser hält es weiterhin für möglich [5]), daß es zwei Wurzeln חגג gab, eine aus ursprünglichem חנג „tanzen“ durch Assimilation entstandene [6]) und eine andere חגג „wandern“, so daß حَجّ sowohl „wandern“ bedeuten würde als auch den „Umgang halten“. Letztere Bedeutung wäre dann

---

Nr. 2; vgl. auch die Kultstätte auf dem Ṣarbuṭ el Ḫâdem bei Flinders Petrie, Researches in Sinai, London 1906 (Bericht über eine vom Egypt. Exploration Fund nach der Sinaihalbinsel entsandte Expedition).

1) Wellhausen, Reste [2], S. 110. 2) OLZ 1906 Sp. 66.

3) Vgl. auch Ez. 45, 17; Hos. 2, 13.

4) OLZ 1906 Sp. 244 ff.; 315 ff.

5) In OLZ 1906, Sp. 388 Anm. 1.

6) Nöldeke hatte ZDMG 1887, S. 719 hebr. חג und حَجّ von aramäischem חגג „tanzen“ getrennt, welches Wellhausen zum Vergleich herangezogen hatte.

sekundär. Daher würden auch im حَجّ, חַג („Fest“) sowohl die Wallfahrt wie der rituelle Umgang zusammenfallen. Glaser tritt mit Recht dafür ein, daß die hebräischen Bezeichnungen für „Fest“ חַג und חגג nur auf حَجَّ „wandern“ zurückgehen. حَجّ, sagt er, ist der Gang, die Reise zum Fest nach religiöser Pflicht und traditionellem Gesetz: dem entspreche das altjemenische חַג „Richtschnur, Regel, Norm, Vorschrift“ und das hebräische חָג „Pilgerfahrt zu vorgeschriebenem Zweck unter Erfüllung der göttlichen Vorschriften, Fest“. Bekanntlich bekommen ja nur die drei Hauptfeste im Hebräischen den Namen חַג. Der Wandel des Mondes am Himmel, der die Zeiten festsetzt nach alter, heiliger Ordnung, ist die Richtschnur der Menschen. Daher hängt mit חַג auch חֹק Gesetz, حَقّ zusammen (vgl. den hebräischen Eigennamen חַגִּיָּה „mein Gesetz ist Jah“).

Dem entspricht vollkommen, was wir von dem hebräischen Wüstenfest hören, zu welchem Pharao auf Moses' Verlangen die Kinder Israels drei Tagereisen weit ziehen lassen soll (Ex. 5, 1). Diese führen dazu ihre Herden mit, um Opfer darbringen zu können und leihen sich zur Festesfeier von ihren ägyptischen Nachbarn Festkleider und Schmuck. Wahrscheinlich haben wir in dem lärmenden Festjubel und den Reigentänzen des Volkes, die Moses schon in der Ferne hörte, als er vom Berge Sinai herabstieg, den Rest des Wüstenfestes zu sehen, das den neuen Ordnungen nicht mehr entsprach (Ex. 32, 1 ff.) [1]).

Der Festjubel bei den Wallfahrtsfesten wird durch das Verbum הלל „Festjubel anstimmen“, arabisch هَلَّ „jauchzen“ (in der zweiten Form: „Gott jauchzend preisen“) ausgedrückt: הִלּוּלִים ist der Festjubel. Wahrscheinlich bedeutet ursprünglich הִלֵּל das Freudengeschrei beim Erscheinen des Mondes (vgl. هِلَال „Neumond“) [2]). Alle diese Ideen sind in die Jahwereligion von Anfang an übergegangen; wir ersehen daraus, eine wie reiche Ausbildung religiöser Institutionen Moses bei seinem Volke schon vorgefunden haben muß. Hier galt es zu reinigen und die vorhandenen Gebräuche dem Willen Jahwes anzupassen.

---

[1]) Vgl. O. Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle übersetzt und untersucht. Leipzig 1906, S. 91 f.

[2]) Glaser tritt OLZ 1906, Sp. 386 gegen Wellhausen, Reste[2], S. 110 für diese Beziehung ein.

Über den örtlichen Mittelpunkt des öffentlichen Kultus, Bundeslade und Zelt, den Moses geschaffen haben wird, soll später ausführlich gesprochen werden. Hier sei nur noch auf das Opferwesen im öffentlichen Kultus hingewiesen. Während bei den Arabern der Ritus des Blutvergießens und des Opfermahles zu einem Privatopfer gehört, und sie nach Wellhausen [1]) und Smith von einem Feueropfer nichts wissen, nimmt dieses in der Jahwereligion gerade einen breiten Raum ein. Lagrange tritt dafür ein, daß auch die Araber das Feueropfer gekannt haben; das Gegenteil sei „plus que douteux“, jedenfalls hätten sie seit den ältesten Zeiten die Verbrennung des Opfertieres gekannt und praktiziert [2]).

Als einzige dem geistigen Wesen Jahwes entsprechende Opferart scheint Moses in bewußter Absicht für die öffentlichen Opfer das Brandopfer eingeführt, oder, wenn sie schon im Gebrauche waren, besonders betont zu haben. Von jetzt ab erscheint das Feueropfer als das Jahwe eigentümliche und ihm seiner Natur nach zukommende Opfer.

Durch die neueren Ausgrabungen in Palästina sind wir in der Lage, das Auftreten der Feueropfer daselbst verfolgen zu können [3]). Die ältesten Altäre des Landes sind Felsaltäre mit Rillen und Schalen, die, roh aus dem Naturstein ausgemeißelt, zur Aufnahme des gekochten Opferfleisches und der Brühe oder des Blutes bei den Schlachtopfern, des Öles oder Weines bei Libationen dienten. Die Verehrung galt dem kanaanitischen Baʿal, dem Herrn des Landes und dem Gotte der Fruchtbarkeit. Ein solcher Felsaltar ist der bei Ophra im Gebirge Ephraim (Jud. 6), auf welchem Gideon opferte.

Bei der archäologischen Durchforschung Palästinas haben sich eine Reihe von solchen Felsaltären gefunden, wie der in Ṣarʿa bei ʿArtûf [4]) oder der auf dem Opferplatz von Marmîta [5]). Diese Altäre haben nicht zu Feueropfern gedient und hätten von den Israeliten, wenn diese an den alten Kultstätten Jahwe opfern wollten, erst dazu hergerichtet werden müssen. Der exegetische

---

[1]) Reste², S. 116.

[2]) Études², S. 261 f.

[3]) Vgl. R. Kittel, „Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte“, Leipzig 1908, S. 97 ff. über den primitiven Felsaltar und seine Gottheit.

[4]) Abbildungen bei Kittel, l. c. S. 105 und 107.

[5]) Kittel, l. c. S. 120 und 122.

Befund betreffs der alten Heiligtümer des Landes aus Jud. 6, 13 und 1 Sam. 14 wird durch die neueren Erkenntnisse vollauf bestätigt.

Aus einer Zeit, ungefähr um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends, will Schumacher in Megiddo Brandopferreste entdeckt haben, dazu einen Altar, der den Anforderuugen des Altargesetzes Ex. 20, 24 ff. genau entsprechen soll [1]). Aus diesen und andern Spuren des Feueropfers, die in den Ausgrabungen zu tage getreten sind, schließt Kittel, daß das Feueropfer schon in vormosaischer Zeit vereinzelt in Kanaan in Anwendung war. Da es eine höhere Gottesvorstellung voraussetzt, soll ihm eine Umwandlung des Erdgottes Baʿal in einen Gott des Luftraumes, der den aufsteigenden Opferdampf entgegennahm, vorausgegangen sein.

Das plötzliche Auftreten des Feueropfers, von dem in älterer Zeit weder die Ägypter [2]) noch die Babylonier [3]) etwas wissen — allerdings spielt die Opferflamme bei diesen Völkern eine große Rolle; es handelt sich aber nur um Räucheropfer, und auch im Gilgamešepos XI, 156 ff., wo ein Tieropfer dargebracht wird, werden die Götter eigentlich nur durch das Räucherwerk angezogen [4]) —, erklärt Kittel [5]) aus kretischem Einfluß; denn in Kreta, dem Bindegliede zwischen der altachäischen und altorientalischen Kultur, haben wir durch die so erfolgreichen Ausgrabungen der letzten Jahre Brandopfer und Brandopferaltäre aus derselben Zeit kennen gelernt, in welcher wir überhaupt einen gewissen Einfluß der mykenischen Kultur auf Palästina und das Auftreten des Feueropfers daselbst beobachtet haben. Aus Kreta hat man nach Kittel die Hörner an den Altären und das Feueropfer herüber-

---

[1]) Vgl. Mitt. u. Nachr. d. deutsch. Pal.-Vereins 1905, S. 197.

[2]) Vgl. A. Erman, Die ägyptische Religion, Berlin 1905, S. 181.

[3]) Vgl. W. H. Ward bei Curtiss, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina, deutsche Ausgabe. Nebst einem Vorwort von Prof. D. W. W. Graf Baudissin, Leipzig 1903. Anhang E, S. 325—339.

[4]) Kittel, l. c. S. 155 Anm. 2 weist auch darauf hin, daß die Kultustafel von Lippar nichts von einer Verbrennung der Opfertiere weiß. Das gebräuchliche Wort für Opfer ist im Babylonischen naḳû „ausgießen", dann „opfern", auch von Rindern und Schafen gebraucht. Niḳû ist dann im Assyrischen speziell das Opferlamm, woher das syrische ܢܩܝܐ „Schaf". Vgl. KAT³ S. 594 f.

[5]) S. 156 ff. Für die Ausgrabungen auf Kreta vgl. die Ausgrabungsberichte im Journal of Hellenic Studies, 1901 ff.; für unsere Frage bes. Karo im Archiv für Religionswissenschaft VII (1904), S. 117 ff.

genommen; gleichzeitig mag der kretische Zeus auf den kanaanitischen Ba'al vorteilhaft eingewirkt haben. Nach Kittels Meinung hätten die einwandernden Israeliten die Feueropfer als für Jahwe allein geeignet in ihrem Gottesdienste angewandt; denn Jahwe dürstete weder nach Blut, noch wollte er Speise und Trank. Die Speise- und Trankopfer und das Ausgießen des Blutes wurden nun Weihegaben, soweit sie nicht dem Feuer des Altares überliefert wurden.

Aber wie wir mit Lagrange annehmen dürfen, war das Brandopfer den Arabern und damit wahrscheinlich auch den Israeliten schon vor ihrer Einwanderung bekannt. Zudem ergibt sich aus der Erzählung Jud. 6, 11—24 deutlich, daß die Opferflamme Jahwe charakteristisch ist und ihn von den Landesgöttern unterscheidet.

Der Engel Jahwes war dem Gideon, dem Sohne des Abiesriten Joas, zu Ophra erschienen, als er in der Kelter Weizen ausklopfte und über das Schicksal seines von den Midianitern bedrängten Volkes nachdachte. Als Jahwe ihm den Befehl gab, sein Volk aus der Hand der Midianiter zu erretten, erbat sich Gideon zum Zeichen, daß Jahwe selbst mit ihm rede, der Engel möge nicht eher von seinem Platze unter dem Baume weggehen, bis er selbst mit einer Opfergabe [1]) aus Ophra zurückgekommen sei. Gideon ging nun in sein Haus, richtete schnell ein Ziegenböckchen her nebst Kuchen aus Feinmehl, legte das gekochte Fleisch in einen Korb, tat die Brühe in einen Topf und brachte beides dem Engel Jahwes. Dieser gebot ihm, das Fleisch und die Kuchen auf den Felsen zu legen und die Brühe darüber zu gießen. Kaum hatte Gideon das getan, als der Engel Jahwes das Fleisch mit der Spitze seines Stabes berührte; 6, 21 . . . „Da schlug Feuer aus dem Felsen heraus und verzehrte das Fleisch und die Kuchen; der Engel aber war ihm aus den Augen verschwunden. [22] Da wurde Gideon gewahr, daß es der Engel Jahwes gewesen wäre“ [2]).

Nimmt man dazu noch die Erzählung Jud. 13, 2—23 [3]), wo auch das Feueropfer als Erkennungszeichen Jahwes erscheint, und die Brandopfer im Kampfe des Elias mit den Baalspropheten, 1 Reg. 18, 21 ff., so dürfte erwiesen sein, daß das Feueropfer als

---

[1]) Im hebr. Texte, v. 18, steht מנחה, was sonst nie eine angebotene Mahlzeit bedeutet, sondern das Speiseopfer. Lagrange, Le livre des Juges, S. 123 übersetzt „mon offrande“; der griechische Text bietet *θυσία*.

[2]) Vgl. Kittel, l. c. S. 97 ff.

[3]) Vgl. Kittel, l. c. S. 104 ff.

ein Charakteristikum des Jahwedienstes galt. Wir werden daher nicht fehlgehen, wenn wir die ausschließliche Verwendung desselben im offiziellen Gottesdienste auf Moses zurückführen.

Selbstverständlich galt in Israel auch der vormosaische Kultus als eine nach göttlichem Willen bestehende Einrichtung. Nachdem der eine heilige Gott sich dem Volke in besonderer Weise geoffenbart und dieses als sein Bundesvolk angenommen hatte, mußte die äußere Gottesverehrung diese Sonderstellung des Volkes auch in der Reinheit und Erhabenheit seiner Kultgebräuche ausdrücken, soweit sich dies bei dem Charakter des Volkes und den allgemeinen Kulturverhältnissen ausführen ließ. So müssen auch die lewitischen Forderungen der kultischen Reinheit, das Festhalten an den altheiligen Gebräuchen des Volkes schon in sehr früher Zeit in Israel betont worden sein. Denn schon um 1080 wurde in dem unglücklichen Krieg gegen die Philister Silo zerstört. Über den Kultus von Silo, des ältesten gemeinsamen Heiligtums Israels, wissen wir manche Einzelheiten [1]). Im Herbst machte man eine Wallfahrt nach Silo, wenn das Herbstfest, das Laubhüttenfest des Gesetzes, gefeiert wurde. Es gab hier einen reich ausgestatteten steinernen Tempel, in welchem die Bundeslade aufgestellt war; die Flügeltüren waren tagsüber geöffnet (1 Sam. 1, 9; 3, 15). Abends brannte im Tempel ein Licht, welches ausgelöscht wurde, wenn die Diener sich zur Ruhe niederlegten. Es bestand hier nicht nur regelmäßiger Opferdienst, sondern man erfüllte hier seine Gelübdeopfer (1 Sam. 21); liturgische Fragen spielten schon eine große Rolle; am ungesetzmäßigen Verhalten der Söhne Helis nahm das ganze Volk Anstoß und faßte ihren Tod bei der Wegnahme der Bundeslade als Strafe für die Übertretungen des Gesetzes Jahwes auf.

Bei dieser hohen Bewertung des Kultus ist auch die kultische Sünde in Israel alt. Das zeigt uns neben der Geschichte des Tempels von Silo das Verhalten Sauls 1 Sam. 14, 24 ff.; das Altargesetz Ex. 20, 24—26, welches offenbar vormosaische Gebräuche widerspiegelt, beweist, daß man mit dem geschlechtlichen Leben Vorstellungen der lewitischen Unreinheit verband. Die Ritualvorschriften von Ex. 34, die uralten Reinheitsgebräuche der Nasiräer und Rechabiten, die als selbstverständlich vorausgesetzte

---

[1]) Vgl. **Robertson Smith**, Das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung, übers. von **Rothstein**, Freiburg i. Br. 1894, S. 251 f.

Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren in der Flutgeschichte Gen. 7, 2, lassen uns einen Blick tun in die Mannigfaltigkeit der Gebräuche und Sitten, in denen sich Israels Religion im Leben äußerte. Viele von den Vorschriften des Heiligkeitsgesetzes sind daher so alt, ja älter wie die Jahwereligion selbst.

d. Einfluß der Jahwereligion auf Recht und Sitte in Israel. Das Institut der Thora.

Noch mehr wie im Kultus mußte der Einfluß der Religion Israels sich im Leben des Volkes zeigen. Denn nicht an Festopfern und Beobachtung ritueller Gebräuche allein hatte Jahwe Wohlgefallen, sondern vor allem an der Erfüllung seiner sittlichen Gebote [1]).

Konformität des einzelnen mit den Sitten des Volkes und die Regelung derselben nach den Geboten Jahwes wurde allezeit in Israel gefordert. Die Sitte war demgemäß früh eine gewaltige Macht in Israel. Bezeichnend heißt es oft von der Sünde אֲשֶׁר לֹא יֵעָשֶׂה „so etwas tut man nicht“; diesen rührenden Appell, mit dem Zusatze בישראל, richtet Thamar 2 Sam. 13, 12 an den wilden Bruder, um durch diesen Hinweis auf die strenge Sitte seine Leidenschaft zu dämpfen. Die Schandtat von Gibea, Jud. 19, wurde nicht nur von den Betroffenen, sondern in ganz Israel als etwas Unerhörtes empfunden. Es war eine Verletzung des Volksgewissens, die sich jahrhundertelang im Gedächtnis erhalten hat. Unter dem Eindruck dieser Tatsachen muß auch Stade [2]) anerkennen, daß Jahwe von jeher als der Hüter von Recht und Sitte galt; aber das Prädikat der Gerechtigkeit will er ihm doch nicht zugestehen, da dieses im Gottesbegriff erst durch die Tätigkeit der Schriftpropheten entwickelt worden sei.

Der Dekalog ist wieder bezeichnend für das notwendigste, was Jahwe von jedem Gliede des Volkes fordert. Nach dem Verbot des Götzendienstes und des unerlaubten Jahwedienstes, wozu auch die abgöttische und unnütze Verwendung des Gottesnamens gehört, wendet sich der Dekalog mittels des Sabbathgebotes, welches durch die Betonung der sozialen Seite des Sabbaths, der Arbeitsruhe, den Übergang bildet, den rein sozialen Geboten und Verboten zu. Da die Familie mit den drei Genera-

[1]) Vgl. Fritz Bennewitz, Die Sünde im alten Israel, S. 42 ff.

[2]) Theologie S. 88 f.

tionen, Großeltern, Eltern und Kindern, in ihrem Schoße das wichtigste Glied der sozialen und staatlichen Organisation bildet, wird durch das Gebot der Elternliebe zunächst die Autorität in der Familie sicher gestellt. Dann folgt die Regelung der wichtigsten sozialen Beziehungen von Menschen untereinander, zunächst Schutz des leiblichen Lebens, Sicherung der die Familie ermöglichenden dauernden geregelten Geschlechtsverbindung der Ehe, Schutz des Privateigentums und der unparteiischen Rechtspflege. Aber der soziale Friede kann durch Verbote allein nicht gestützt werden, wenn das Übel nicht positiv an der Wurzel angegriffen wird. Und diese Wurzel ist das zügellose Begehren des Einzelindividuums, welches sich in einer den sozialen Frieden besonders gefährdenden Weise gegen das Eheweib des Nächsten und sein Eigentum richten kann. So zeugt das an den Einzelmenschen ergehende Verbot des sündhaften Begehrens von tiefer sozialer und psychologischer Erfahrung; der Dekalog ist in seinem Gedankengang ein kleines Kunstwerk.

Die Zehngebote schärften jedoch nur die notwendigsten Fundamentalsätze für das soziale Leben ein, ohne auf die mannigfaltigen Konflikte und Probleme des wirklichen Lebens Rücksicht zu nehmen. Sollte der sittliche Wille Jahwes immerdar unter dem Volke lebendig sein, so mußte eine frisch sprudelnde Quelle geschaffen werden, aus welcher ihm die Erkenntnis Jahwes wie ein nie versiegender Bach zufloß. Und diese Quelle schuf Moses in der T h o r a. Während das Losorakel der Urim und Tummim es mit der Entscheidung von Tatsachen zu tun hatte oder Fragen in bezug auf die Zukunft zur Entscheidung brachte — je nachdem auf die Frage das schwarze oder weiße Los herauskam, lautete die Antwort — behandelte die Thora Fragen des Rechts und der Sitte, der lewitischen Reinheit und des Rituals. Das alles gehörte zum Gebiete des heiligen Rechts, das nach dem Inhalte der Thora, nach ihren durch die Tradition übermittelten Grundsätzen, von den Priestern ausgelegt wurde. Sowohl diese von Moses als Vermächtnis überkommenen G r u n d s ä t z e wurden Thora genannt, als auch d i e H a n d l u n g d e s T h o r a e r t e i l e n s. Das wichtigere für Israel war das Thoraerteilen selbst, ihre treue Mitteilung an das Volk; das war Aufgabe der Priester, sie hatten dem Volke das דעת יהוה zu lehren und waren dafür verantwortlich. Darum war für die Priester die Thora als Lehre von fundamentaler Bedeutung; in ihr war der Wille Jahwes niedergelegt, in ihr waren die

Rechtsentscheidungen und typischen Fälle gesammelt: hier lag der Jungbrunnen für Israel, der allerdings auch durch die Nachlässigkeit seiner Hüter, der Priester, versiegen konnte.

Hat Moses eine solche positive Tradition hinterlassen? Man beeilt sich, diese Frage dem Evolutionismus zuliebe mit Energie zu verneinen. Und doch sind positive Zeugnisse für das Gegenteil vorhanden. Man legt mit Recht großes Gewicht auf die Erzählung Ex. 18. Hier wird uns dargestellt, wie Moses auf Grund der Rechtsnormen, die er von Jahwe empfangen hatte, die einzelnen Rechtsfälle entschied: Ex. 18, 16: „Wenn sie eine Rechtssache haben, kommen sie zu mir, damit ich entscheide, wer von beiden recht hat, und damit ich verkündige die Rechtssprüche und Weisungen Gottes (אֶת־חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת־תּוֹרֹתָיו)." In dieser ununterbrochenen Tätigkeit des Thoraerteilens und Entscheidens in den Steppen von Ḳadeš führte Moses die Grundzüge einer Jahwe entsprechenden sittlichen Gesellschaftsordnung ein und war bestrebt, die Rücksichten, die man bisher nur gegen Familien- und Stammesangehörige geübt hatte, einem höheren Prinzip unterzuordnen und auf das ganze Volk auszudehnen. Er stellte das ganze soziale Leben unter den religiösen Gesichtspunkt eines Lebens entsprechend den Geboten Jahwes.

Besonders unterstanden seinem Urteil alle Angelegenheiten, die sich auf die Gesamtheit des Volkes bezogen, während die Gerichtsbarkeit der einzelnen Geschlechter und Stämme diesen überlassen war, aber stets nach dem Willen Jahwes geordnet sein mußte. Zweifellos hat auch auf dem Gebiete des Rechts Moses an Vorhandenes anknüpfen und dasselbe ausbauen können. Der bedeutsame Unterschied des altisraelitischen Rechts, wie es uns im Bundesbuche entgegentritt, gegenüber den andern altorientalischen Rechten, auch dem Kodex Ḫammurabi, nicht so sehr in den Rechtsinstitutionen und in der Ausbildung der Begriffe, als im Geiste der Humanität und Sittlichkeit, der das ganze durchtränkt, ist nur erklärlich, wenn das Volk mit festen Rechtsgrundsätzen und einer alle Lebensverhältnisse durchdringenden religiös-sittlichen Weltanschauung bis zu einem gewissen Grade erfüllt war, als es sich den Einflüssen der kanaanitischen, ganz anders gearteten Kultur aussetzte. Das Bundesbuch, das rechtsgeschichtlich nur in einer Zeit vor Einführung des Königtums verstanden werden kann, zeigt die Grundgedanken der Jahwereligion in allen seinen Teilen, so daß es von Rothstein als Ergänzung und nähere Aus-

führung zum Dekalog verstanden werden konnte [1]). Dürfte dies auch nicht von seiner Entstehung behauptet werden, so erfüllt es doch heute in der Stellung, die ihm der Redaktor gegeben hat, seinen Zweck in diesem Sinne vollkommen. Daher sagt denn auch Giesebrecht mit Recht [2]): „Es ist anzunehmen, daß Moses . . . eine Rechts- und Moraltradition schuf, welche gewiß ein Beträchtliches zur Ausbildung einer bestimmten Rechts- und Moralanschauung in Israel beigetragen hat. Das ist die mehr innerliche, aber deswegen gewiß nicht weniger bedeutungsvolle Seite an der Wirksamkeit des Moses.“ Und zwar muß schon Moses die Bundesidee zum Grundgedanken wie des religiösen, so auch des sozialen Lebens gemacht haben. Sie war ja ein wichtiger Hilfsbegriff, der das sittliche Verantwortlichkeitsgefühl bedeutend heben mußte. Zugrunde lagen der feierlichen Bundesschließung als Bundesakte die für das Volk berechneten Zehngebote; die über die Fassungskraft und Kompetenz der Volksmasse hinausgehenden Einzelanweisungen wurden, wie wir noch sehen werden, Moses in der vierzigtägigen Unterredung auf dem Sinai von Jahwe mitgeteilt, damit er sie bei seiner leitenden und rechtsprechenden Tätigkeit zur Geltung bringe. Jahwe fordert nicht nur als sittlicher und gerechter Gott, sondern vermöge eines ihm aus dem Bunde zustehenden Rechts. Mit dem Bundesvolke verband ihn ein Rechtsverhältnis; daher traten auch alle Gebote unter den Gesichtspunkt einer rechtlichen Forderung, und für Israel unter den Gesichtspunkt der strengen Pflicht; ihre Verletzung ließ infolgedessen die strengste Strafe erwarten. Durch den Bund, den „leuchtenden Markstein am Anfang der Geschichte Israels“, wurde daher das Volk immer wieder an seine Pflicht gegen seinen Gott erinnert; er war ein starkes, einigendes Motiv.

Das Bundesverhältnis hatte aber nicht nur rechtlichen Charakter, sondern war in erster Linie ein unverdientes Gnadengeschenk Gottes. Die Verletzung des göttlichen Willens gab Jahwe das Recht, ja die Pflicht, den gebrochenen Bund zu rächen. Doch fiel, weil der Bund zugleich ein Gnadenverhältnis war, die göttliche Barmherzigkeit der Gerechtigkeit in die Arme und ließ es nicht zur

---

[1]) Rothstein, Das Bundesbuch und die religionsgeschichtl. Entwicklung Israels. Erster Teil: Inhalt und Plan des Bundesbuches. Halle 1888. Ähnlich v. Hummelauer, Commentarius in Exodum et Leviticum, S. 207 ff.

[2]) Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, S. 59.

gänzlichen Vernichtung kommen. Damit weist der Bund Jahwes in seinem Endziel über das nationale Israel hinaus. Israel ist Jahwes wegen da; er ist größer als Israel und seine Pläne sind nicht immer Israels Pläne.

Die Institution der Thora war also das Organ, durch welches die mosaischen Grundsätze in ihrer organischen Entwicklung und Anpassung an die veränderten Lebensbedingungen beständig dem Volke vermittelt wurden. תּוֹרָה „Unterweisung, Lehre“, von ירה, Hiph. הוֹרָה „zeigen, mit den Fingern zeigen“, dann „unterweisen, lehren“, ist dasjenige, was in einem bestimmten Falle zu geschehen hatte, die vox propria für die Bezeichnung der priesterlichen Entscheidungen. Daher hat die Thora an sich mit dem Losorakel der Urim und Tummim nichts zu tun und kann sich auch nicht allmählich daraus entwickelt haben, wie Wellhausen meint, indem sie sich mit der Zeit von den heidnischen Medien und Vehikeln befreite [1]). Die Priesterschaft in Israel bewahrt und hütet die Thora und beschützt dieselbe als sein kostbarstes Eigentum (Deut. 33, 4. 90); sie hat dieselbe von Moses, ihrem Ahnherrn, direkt überkommen (Deut. 33, 8; Jud. 18, 30). Die innerhalb der Priesterschaft sich fortpflanzende Tradition, der eigentümliche Geist der Jahwereligion, ist das diesem Stande wesentliche (Deut. 33, 9). Es ist klar, daß es sich hier nicht um das Thorageben, sondern um den Inhalt der Thora; um die Thora als Lehre handelt. Das erscheint religionsgeschichtlich als das einzig mögliche. Der Stand bewahrt — ob mündlich oder schriftlich, bleibt sich gleich — die Tradition, nach welcher Thora erteilt wird. Und diese Tradition wird auf göttlichen Ursprung zurückgeführt. Wenn die Priester Weisung erteilten, so geschah das nicht, wie bei den Propheten, auf Grund einer persönlichen Offenbarung, sondern auf Grund der Thora, d. h. der seit Moses in ihrem Stande behüteten und organisch fortentwickelten Tradition. Das Unterweisen selbst heißt in erster Linie Thora, dann heißen so auch die Grundsätze, nach denen die Lehre gegeben wurde, und endlich auch die einzelnen Unterweisungen.

Die erste Thora nun, die bestimmt formuliert schriftlich herausgegeben wurde, soll nach den meisten neueren Forschern

---

[1]) Wellhausen, Prol.[6], S. 394. Zur Thora überhaupt vgl. Wellhausen, l. c. S. 391 ff. und A. Kuenen, Histor.-kritische Einleitung I, § 15 und Anm. 4.

das Deuteronomium gewesen sein, das nicht so sehr auf Tradition beruhte, sondern eine Programmschrift für die kommende religiöse Reform war. Dieser Versuch gelang wider Erwarten, und erst vom Jahre 621 gibt es eine Thora als Lehre; noch war es nur ein Buch, sagt man, aber mit dem Buchstaben des Gesetzes hörte die alte Freiheit des Geistes auf[1]).

Die Priester können und werden aber schon von den Zeiten ihres Ahnherrn Moses her schriftliche Aufzeichnungen solcher Thoroth gehabt und zu Gesetzbüchern zusammengestellt haben. Eine solche Tätigkeit wird von Moses, Josua und Samuel erzählt, und wir haben keinen Grund, an der Richtigkeit dieser Angaben zu zweifeln. Die Analogie in Anlage und Aufbau des sinaitischen Bundesbuches, des Deuteronomiums und des Heiligkeitsgesetzes bestätigt auch die Wirksamkeit der Tradition.

Seit der Auffindung des Kodex Ḫammurabi ist vielfach die Frage der Entlehnung des mosaischen Rechts neu behandelt worden, und man hat an einen kausalen Zusammenhang der mosaischen Gesetzgebung mit dem Ḫammurabikodex gedacht, besonders in ihrem ältesten Teile, dem Bundesbuche Ex. 21—23. In der Tat finden sich zwischen beiden Gesetzen sachliche und formale Parallelen, die auf den ersten Blick auffällig sind. Unter Berücksichtigung der Entstehungsweise beider Gesetzessammlungen kann man sagen, daß eine direkte Einwirkung des babylonischen Rechtes oder gar der im Ḫammurabikodex vorliegenden Form desselben auf das altisraelitische Recht, besonders auf das Bundesbuch, nicht anzunehmen ist. Beide Gesetzessammlungen sind verschiedene Sprößlinge ein und desselben gemeinsemitischen Gewohnheitsrechtes und haben sich auf diesem Boden verschieden entwickelt. In denjenigen Partien, die dem alten Gewohnheitsrecht am nächsten stehen und sich kaum sehr entwickelt haben dürften, im Hirtenrecht und den Grundlagen des im ganzen Orient bis heute äußerst konservativen Ehe- und Familienrechts sind die Übereinstimmungen am größten. Selbstverständlich ist durch Annahme der Jahwereligion in Israel in diesen Punkten eine wesentliche Änderung der althergebrachten Formen nicht erfolgt und man wäre gezwungen, die Herübernahme aus Babylon in vormosaische Zeit zu verlegen. Die Ansicht D. H. Müllers, der ein altarabisches geschriebenes Urgesetz als Grundlage der Entwicklung

---

[1]) **Wellhausen**, Prol.[6], S. 402.

annimmt, ist bei unsern heutigen Kenntnissen noch nicht spruchreif[1]). Jedoch ist wohl denkbar und wahrscheinlich, daß von von einem Kulturstaat, wie Babylonien, entwickeltere Rechtsinstitutionen und Begriffe sich mit zunehmender Kultur nach den Nachbarstaaten verbreiteten und daß Israel durch seine Handelsbeziehungen und den Verkehr mit seinen syrischen Nachbarn sich z. B. den Begriff des Kapitals und manches andere aneignete.

Daß heidnisches Recht von den späteren Königen in weitem Umfange eingeführt worden ist, wissen wir zur Genüge. Ins heilige, Israel eigentümliche Recht ist nur soviel eingedrungen, als den Grundsätzen seiner Religion entsprach; alles andere wurde stets als Fremdkörper empfunden.

Der Bauernreligion, welche die kanaanäischen Nachbarn Israels ausgebildet haben sollen, entspricht nach den neueren Forschern auf dem Gebiete des Rechts das „Bauernrecht“, das für Israels Rechtsentwicklung von großer Bedeutung gewesen sein soll. Immerhin werden auch sie zugeben müssen, daß die Regelung spezifisch bäuerlicher Verhältnisse nur einen kleinen Teil des großen Rechtsgebiets ausmacht, etwa Eigentumsverhältnisse, Schutz der Saaten und der Bewässerung, Regelung der Landarbeiter- und Sklavenfrage und einiges mehr. Man kann von einem „Bauernrecht“ nicht reden, und die Rechtssätze, welche Israel etwa von seinen nördlichen Nachbarn zur Regelung bäuerlicher und kaufmännischer Verhältnisse herübergenommen hat, können den Charakter des heiligen Rechts um so weniger verändert haben, als sie sofort in israelitischem Geiste umgebildet wurden. Mit Recht mahnt daher Guthe in der Frage der Aneignung kanaanitischen Rechts zu besonderer Vorsicht[2]).

Indessen bringt die hl. Schrift selbst israelitische Rechtseinrichtungen mit Moses' Schwiegervater Jethro, dem Priester der

---

[1]) D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis, Wien 1903. Vgl. ferner zu dieser Frage die wertvolle Besprechung des Müllerschen Buches von Kautsch in Theol. St. Kr. 1906, S. 461—480; Joh. Jeremias, Moses und Hammurabi, 2. Aufl.; Hubert Grimme, Das Gesetz Hammurabis und Moses, Köln 1903; S. v. Orelli, Das Gesetz Hammurabis und die Thora, Leipzig 1903; P. M.-J. Lagrange, La méthode historique, S. 147 ff.; Stanley Cook, The laws of Moses and the Code of Ḫammurabi, London 1903; G. Wildeboer, De Patriarchen des Ouden Verbonds en de wetgeving van Hammoerabi, Amsterdam 1904 (aus Verslagen en Mededeelingen der Kgl. Akademie der Wissenschaften, Abt. Letterkunde, 4. Reihe, Teil VI).

[2]) Guthe, Gesch. d. Volk. Isr.², S. 172 f.

Midianiter, in Verbindung (Ex. 18, 13 ff.). Welche geschichtlichen Tatsachen dem zu Grunde liegen, können wir bei der Dürftigkeit unserer Nachrichten über die Beziehungen Israels zu Nordarabien vor seiner Einwanderung nicht einmal mit einiger Sicherheit vermuten; noch weniger können wir entscheiden, ob die weitgehenden Kombinationen, die man daran knüpfen kann, einer geschichtlichen Wirklichkeit entsprechen. —

Vielleicht wird C. Piepenbring unserem Versuch, das Werk des Moses näher zu bestimmen, dasselbe entgegenhalten, was er in seiner Besprechung des öfter erwähnten Buches von F. Bennewitz [1]) schrieb [2]): „C'est là transporter, dans les premiers temps ou à l'origine de l'histoire d'Israël, ce qui ne fut sans doute que le résultat d'une longue et lente évolution, qui prit peut-être des siècles pour aboutir.“ Wie das sans doute andeutet, steht hier Überzeugung gegen Überzeugung. Ich vermag das, was von Anfang an historisch wirksam war, nicht auch zugleich als Produkt eben dieser historischen Entwicklung zu verstehen. Ideen entwickeln sich nicht, sondern werden gedacht und haben durch die ihnen innewohnende Kraft oft gewaltige historische Umwälzungen im Gefolge. Sobald eine Idee beginnt, sich in den menschlichen Einrichtungen zu verwirklichen, beginnt auch ihre Entwicklung; diese wird aber nicht etwa durch die Idee und die ihr innewohnende Kraft geschaffen, sondern durch das zeitliche Nacheinander und räumliche Nebeneinander derjenigen Wirkungen, welche die Idee in der realen Welt hervorgebracht hat. Und diese durch den Gedanken hervorgebrachten Einrichtungen können siegreich fortschreiten und nach einem Höhepunkte degenerieren, ohne daß die hinter ihnen stehende Idee in ihrer Kraft tangiert wird. So war es auch mit dem Monotheismus, nicht er entwickelte sich, sondern das Maß und der Umfang seiner Realisierung im Volke Israel. Diese begann mit Moses.

Man wird daher gewissen Einwänden neuerer Forscher keine entscheidende Bedeutung beilegen können; so, wenn Budde [3]) anführt, daß die Propheten nichts mehr zu tun gehabt hätten, wenn der Dekalog schon in mosaischer Zeit vorhanden gewesen wäre und mit ihm ein so erhabener Gottesbegriff, und daß dieser Hinweis schon genüge, um die Überlieferung seines

[1]) Die Sünde im alten Israel, Leipzig 1907.

[2]) In der Revue de l'histoire des religions, Bd. LVI, S. 96 ff.

[3]) Budde, Religion des Volkes Israel, S. 26.

mosaischen Ursprungs zu widerlegen, da der Dekalog für das älteste Israel ebenso unmöglich wie überflüssig sei; oder wenn Wellhausen zum Beweise gegen das Vorhandensein des Dekalogs auf die Vernichtung des Hauses Omri hinweist und ausruft: „Jahwe billigte Perfidie und Grausamkeit gegen die Feinde Israels. Wie kann man die von Elisa angestiftete Ausrottung des Hauses Omri mit den zehn Geboten vereinen!"

4. Der Kulturzustand Israels bei der Einwanderung und die schnelle Entwicklung einer nationalen Literatur.

a. Unmöglichkeit der Beduinentheorie.

Große Kräfte mögen wirkungslos verkümmern, wenn ihnen Bedingungen eines kraftvollen Wirkens nicht zu Gebote stehen. „Auch die stärkste Energie, sofern sie durch Menschen wirksam ist, ist abhängig von geschichtlichen Voraussetzungen, von gegebenen Bedingungen, die ihr den Rahmen und die Möglichkeit wirksamer Betätigung schaffen. Man stelle Jesaja unter eine Horde Papuas: sie werden ihn anstarren, aber sein Wort wird verhallen"[1]). Einem Moses war ein solcher Wirkungskreis nicht versagt. Israel, dessen Einheit unter dem Drucke geschichtlicher Ereignisse er schaffen und dessen Religion er unter Mitwirkung der göttlichen Offenbarung begründen sollte, war kein regelloser Beduinenhaufe, sondern ein reichbegabtes und mit der Kultur nicht unbekanntes Volk. Es war zum größten Teile im Zustande des Halbnomadentums, als es seine alten Sitze verließ, um sich neue und bessere zu suchen, da die eingetretenen Völkerverschiebungen einem solchen Unternehmen günstig zu sein schienen. Es hatte von vornherein die Absicht, sich fest anzusiedeln und sich mit Gewalt in Palästina seinen Platz zu sichern. Es war so wenig Nomadenvolk, daß ob der ungewohnten Strapazen des Wüstenzuges große Not und Unzufriedenheit eintrat. Man benutzte die erste sich darbietende Gelegenheit und ließ sich in Ḳadeš an der Grenze Palästinas nieder, um eine günstige Zeit zum Einbruch abzuwarten. Das alles ist nicht die Art von Nomaden, die mit Verachtung auf die seßhaften Bauern herabsehen und ihnen ihre Produkte rauben, um sich so ihren Teil an den Erträgen des Kulturlandes zu sichern.

---

[1]) Paul Kleinert, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung, Leipzig 1905, S. 10.

Und vollends, die religiösen Interessen, die auch die neueren Kritiker diesen angeblichen Beduinen des Moses zuschreiben müssen, sind bei andern Beduinen ganz ungewöhnlich. Ihre religiöse Indifferenz ist bekannt; sie huldigen einem schattenhaften Gemisch der Religionen der umliegenden Völker, also heute einem vagen, aller kultischen und dogmatischen Gebundenheit spottenden Monotheismus [1]. Man verweist auf die Entstehung des Islam; aber waren die Träger dieser religiösen Bewegung etwa die Beduinen Arabiens? Keineswegs! Im Gegensatz zu den Badawî's war der Kulturkreis der Ackerbau oder Handel treibenden Ḥaḍarî's oder Städtebewohner von jeher ein Tummelplatz für religiöse Fragen und Interessen. In diesen Kreisen wurzelte denn auch die religiöse Bewegung Mohammeds.

Was man neuerdings auf Grund der Beduinentheorie über die Einwanderung Israels in Kanaan vorträgt, scheint geschichtlich unhaltbar. Wir haben schon darauf hingewiesen, eine wie hohe Kultur im damaligen Palästina bestanden hat; die Ausgrabungen der letzten Jahre gewähren uns hier einen überraschenden Einblick. Das ganze Land war von festen, fast uneinnehmbaren Städten beschützt, meist Sitzen kleiner Könige, die, obwohl sonst in beständigem Streit miteinander stehend, gegen einen sie in ihrem Besitz bedrohenden Feind wohl zusammenhielten. Man stellt sich nach Analogie der in den Amarnabriefen erwähnten SA.GAS-Leute und Ḫabiri, von denen wir noch gar nicht wissen, ob sie ein eigenes Volk waren und sich als solches in Palästina angesiedelt haben, die Einwanderung Israels als ein ganz langsames, kaum merkliches Hineinschieben von Bevölkerungsschichten vor, wieder unterbrochen von kompakteren Zügen, wobei die Kanaaniter sich ihr Land mit einer wahren Lammesgeduld entreißen lassen. So dauerte die Einwanderung durch Generationen und ergab trotz der angenommenen weitgehenden Vermischung mit der einheimischen Bevölkerung ein ganz neues Volk.

b. Die Eroberungsberichte.

Das Recht, den Eroberungsbericht des Buches Josua für unhistorisch oder eitel Phantasie [2] zu erklären, nimmt man aus der historischen Einleitung zum Richterbuche, Jud. 1, 1—2, 5; man

---

[1] Vgl. Musil, Ḳuṣejr ʿAmra, S. 56; Guthe, Geschichte des Volkes Israel², S. 19. [2] Vgl. Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 479.

betrachtet dieses Stück als einen Auszug aus dem alten jahwistischen Berichte über die Einwanderung des Volkes, der ganz andere Verhältnisse voraussetze, wie die Erzählung des Josuabuches. Nach der Darstellung des Buches Josua eroberten die vereinigten israelitischen Stämme unter dem Oberbefehle Josuas ganz Palästina. Dann wurde das eroberte Gebiet verteilt, und jeder Stamm, sagt man, brauchte nur noch hinzugehen und seinen Teil in Besitz zu nehmen (Jud. 13 ff.). Viel wertvoller sei der Bericht in Jud. 1. Da ziehen die Stämme auf eigene Verantwortung zu Felde und erobern sich ihr Gebiet, höchstens, daß einige sich infolge gemeinsamer Interessen vereinigen. Alles, was wir von der Geschichte Israels in den kommenden Jahrhunderten wissen, sagt man, stimme aufs beste mit der Darstellung des Jahwisten im Richterbuche überein und zeige, daß die Eroberung eine allmähliche Durchdringung des Landes, gestützt durch immer neuen Zuzug aus dem Ostjordanlande, gewesen sei[1]. Seit Wellhausen[2] und Kuenen[3] unterscheidet man, wie oben schon erwähnt, zwei Angriffe auf das Westjordanland, von denen man den ersten aus Gen. 34, der Dinageschichte, herausgelesen hat. Juda, Simeon und Lewi hätten sich lange vor der Einwanderung der übrigen Stämme in der Gegend von Sichem niedergelassen und mit den Kanaanitern connubium und commercium geschlossen, bis dann Simeon und Lewi infolge ihrer bekannten Treulosigkeit gegen Sichem fast vernichtet wurden. Den Stamm Juda habe man geschont, denn anstatt bei Sichem finden wir ihn plötzlich im Süden des Landes. Unterdessen läßt man einen Stamm nach dem andern einwandern, bis endlich als letzter das Haus Joseph mit der Bundeslade und mit Josua als Führer in die Spuren seiner Vorgänger getreten sein soll. Die unbegreiflichen Kanaaniter ließen sich vom Josephstamm vernichten, ein Sieg, der auch den andern Stämmen zugute kam und dessen Bedeutung dahin führte, daß man Josua die Eroberung des ganzen Landes zuschrieb.

---

[1]) Vgl. zur Geschichte der Einwanderung P. M.-J. Lagrange, Le livre des Juges, S. 25 ff.; M. Budde, Das Buch der Richter (Kurzer Handkommentar) 1898; Moore, A Critical and Exegetical Commentary on Judges, 1895, bes. S. 7 f.; Max Müller, Asien und Europa, S. 236—239; Kittel, Geschichte der Hebräer, I, S. 238 ff.; Guthe, Gesch. d. V. Isr.[2], S. 56 ff.; Steuernagel, Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan; Winckler in KAT[3], S. 154 ff.

[2]) Compos.[3], S. 208 ff.

[3]) „Dina en Sichem“ in Theologisch Tijdschrift XIV (1880) 257 ff.

Mit Recht bemerkt P. Lagrange von dieser Eroberungsgeschichte [1]): „Nous ne craignons pas de dire que cette nouvelle histoire a quelque chose de plus artificiel et de plus contraire à la nature que ce qu'on reproche au livre de Josué.“ Was uns das Buch Josua von der Eroberung Palästinas erzählt, hält sich im ganzen durchaus in den Grenzen historischer Möglichkeit. Nach den vorbereitenden Schritten, Jos. 1, 1—5, 12, hören wir von gemeinsamen Kriegszügen des ganzen Volkes unter der Führung Josuas, von der Einnahme und Zerstörung Jerichos, 5, 13—6, 27, von den Kämpfen wider Ai und der Eroberung dieser Stadt, 7, 1—8, 29, sowie von dem Abschluß eines von den Gibeoniten mit List erschlichenen friedlichen Abkommens, 9, 1—27, worauf sich die Darstellung in zwei Feldzügen, dem einen gegen eine Koalition fünf südkanaanitischer Könige, welche bei Gibeon im Tale Ajjalon von den Israeliten besiegt werden, 10, 1—43, dem andern gegen einen Bund nordpalästinensischer Könige, die am Gewässer Merom der Kriegskunst der vereinten Israeliten unterliegen, 11, 1—9, erschöpft. Die Kraft der Feinde war gebrochen und Israel vor plötzlichen vernichtenden Überfällen in Sicherheit.

Damit bricht das Buch seinen Eroberungsbericht ab, um an Stelle der noch übrigbleibenden äußerst mühevollen Besetzung und Durchdringung des Landes eine Aufzählung und Beschreibung der Territorien zu geben, die jedem Stamme von Rechts wegen zustanden oder die er in irgend einer Zeit später einmal besessen hatte. Reste dieser geographischen Daten finden wir ja auch im Richterbuche, Jud. 1, 27 ff. [2]).

Jedermann weiß, daß die Eroberung und Besitznahme eines Landes noch ganz andere Kämpfe und Mühen erfordert, als einen siegreichen Feldzug. Nun konnte jeder Stamm versuchen, sich sein Gebiet zu erwerben und zu sichern; die Kämpfe, die jetzt noch zu bestehen waren, konnte er allein ausfechten, denn die Feinde waren zerstreut und der Rücken gedeckt. Ohne eine vorangegangene Aktion des ganzen Volkes und Gewinnung einer sicheren Basis ist die Sonderaktion der einzelnen Stämme beim Charakter des Landes undenkbar. „Cette action secondaire des

---

[1]) Le livre des Juges, S. 26.

[2]) Über das Verhältnis von Jud. 1, 1—2, 5 zum Buche Josua vgl. die Zusammenstellung bei Budde, Richter und Samuel, S. 84 ff. und Driver-Rothstein, Einleitung S. 174.

clans suppose nécessairement qu'ils ont été introduits sur le terrain de leur action particulière par une action commune. Les critiques rejettent toute l'histoire de Josué parce qu'ils ne veulent pas l'entendre avec critique" [1]).

In Wirklichkeit wird demnach im Josuabuche nur der Anfang der Okkupation des Landes erzählt und Josua in verallgemeinernder Weise die Eroberung des ganzen Landes zugeschrieben. Was wir in den Eroberungsberichten von der Lebensweise der Landesbewohner, von ihrer Kultur, von ihrer Kriegsweise und den wohlbefestigten Städten lesen, wird durch die neuen Ausgrabungen bestätigt. So hat Sellin bei seinen jüngsten Ausgrabungen auf dem Boden des alten Jericho [2]) die Ruine einer gut erhaltenen, drei Stockwerke hohen und mit einem gewaltigen 20 m langen, 12 m breiten und 6 m hohen Turm bewehrten Burg gefunden, ferner die aus gebrannten Lehmziegeln erbaute, ca. 3 m hohe und an der Basis 3 m dicke Stadtmauer aus rein kanaanitischer Zeit.

Auch sonst finden gelegentliche Bemerkungen in den Kriegsberichten überraschende Bestätigung. So hatte Achan aus der Beute Jerichos sich „einen schönen Mantel aus Sinear, 200 Sekel Silber und eine goldene Zunge, fünfzig Sekel schwer", angeeignet, eine Tat, welche den Israeliten Jahwes Zorn zuzog und ihre Niederlage vor der Stadt Ai herbeiführte (Jos. 7, 1 ff., bes. v. 21). In der fünfzig Sekel schweren לשון זהב sah man gewöhnlich einen Schmuckgegenstand in Zungenform. B. Meißner hat nun darauf aufmerksam gemacht, daß es mit dieser Bemerkung seine Richtigkeit hat [3]). Gold in Zungenform wird nämlich öfters in assyrischen und babylonischen Inschriften erwähnt. So z. B. lesen wir in den von P. Straßmaier herausgegebenen Inschriften Naboneds, 331, 1 ff. [4]): 1-it li-ša-nu ḫurâṣi 1 ma-na KI-LAL-šu ûm 11 KAN araḫ Airu mâr šarri a-na [il] Šamaš it-ta-din „eine goldene Zunge im Gewichte von einer Mine hat am 11. Jjjar der Kronprinz (Belsazar) dem Sonnengotte geweiht [5]).

---

[1]) Lagrange, l. c. S. 27.

[2]) Vgl. Deutsche Literaturzeitung 1907, Sp. 2791 f. „Sellin in Jericho"; ferner Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft Nr. 39 (Dez. 1908).

[3]) In ZATW 1903, S. 151 f.

[4]) J. N. Straßmaier, S. J., Babylonische Texte. Inschriften von Nabonidus, König von Babylon (558—538 v. Chr.), von den Tontafeln des Br. Mus. kopiert und autographiert, Leipzig 1887 f.

[5]) Meißner verweist l. c. noch auf Johns, Assyrian Deeds and Documents Nr. 764, wo drei goldene Zungen erwähnt werden.

Wir können das Erzählungsstück Jud. 1, 1—2, 5 nur im Zusammenhange mit dem Richterbuche verstehen. Lagrange meint, der Verfasser wollte damit eine Vorrede schaffen, die dem Buche seine Stelle in der Geschichte des Volkes Gottes anweist. Es handelte sich um die Frage, warum Gott die Kanaaniter nicht ganz ausgerottet hatte. Die zweite Einleitung in das Richterbuch Jud. 2, 6—3, 6 gibt als Antwort darauf, Gott wollte durch Erhaltung der Einwohner Israels Glauben auf die Probe stellen, indem er befahl, jeden Verkehr mit ihnen abzubrechen und ihre Altäre zu zerstören. Aber Israel war diesem Befehl nicht nachgekommen. Das konnte nur nach Josuas Tode geschehen sein; daher nimmt der Autor, sagt P. Lagrange, seinen Ausgangspunkt mit Josua und schildert die Stellungnahme eines jeden Stammes zu den Kanaanitern und erhält so die historische Grundlage für die folgenden Kämpfe mit den Landesbewohnern und die Erklärung für die Gefährdung Israels[1]).

Ein Volk, das ein Land wie Kanaan mit seinen festen Städten und seiner alten Kultur erobern und demselben seinen nationalen Charakter trotz der überlegenen äußern Kultur der Unterworfenen aufprägen konnte, muß in seiner Nationalität und seiner selbständigen Eigenart so fest begründet gewesen sein, daß wir auch aus diesem Grunde gezwungen sind, demselben eine gewisse selbständige materielle und geistige Bildung zuzuschreiben. In einem solchen Volke war das Werk des Moses möglich und trug gleichzeitig dazu bei, ihm im allgemeinen jene überlegene Kraft zu verleihen, die es in seiner Geschichte bewährte und die ihm eine glänzende und überraschend schnelle nationale Entwicklung ermöglichte.

In verhältnismäßig kurzer Zeit war Israel im Kampfe mit den Landesbewohnern soweit gestärkt, daß es imstande war, den Ansturm der kriegsgeübteren und mächtigeren landesfremden Philister abzuwenden, Palästina vor einer Überschwemmung mit europäischen Völkern zu bewahren und damit seine semitische Kultur zu erhalten[2]). Die Frucht des nationalen Verzweiflungskampfes und

---

[1]) Über die Verhältnisse der Beduinen in der Nähe des Kulturlandes vgl. das interessante Buch von René Dussaud, Les Arabes en Syrie avant l'Islam, Paris 1907.

[2]) Über die Philister vgl. A. Noordtzij, De Filistijnen, hunafkomst en geschiedenis, Kampen 1905, wo sich das ganze Material zusammengetragen findet. Eine wertvolle Besprechung dieses Buches von F. Justi findet man

die Wirkung des großen religiösen Aufschwunges unter Samuel, Saul und David war die nationale Einheit und die Vormachtstellung in ganz Syrien.

Die gefährlichen Philister wurden von dieser Zeit ab völlig semitisiert und verloren ihre eigene Religion und Sprache. Als sie die syrischen Küstengebiete überschwemmten, waren sie schon im Besitze einer gewissen Kultur. Über die Geschichte Palästinas zur Zeit der Philistereinwanderung, etwas vor Ramses III. (um 1190 v. Chr.), gibt uns der Papyrus Golenischeff wertvolle Aufschlüsse. Etwa 50 Jahre vor dem Reisebericht des Papyrus waren die Philister schon in Dor ansässig und trieben Handel; sie hatten auch ein Archiv angelegt, aus dem fünfzig Jahre später ihre Enkel noch die Urkunden hervorholen konnten. Was den Philistern möglich war, dürfen wir wohl einem Moses auch zutrauen.

c. Die altisraelitische poetische Literatur.

Noch bemerkenswerter als die glänzende nationale Entfaltung ist die schnelle Entwicklung einer im ganzen alten Orient einzig dastehenden israelitischen Literatur schon in sehr früher Zeit [1].

Der altisraelitische Sänger spielte in Israel eine ähnliche Rolle wie der šāʿir der Araber; er galt als Wissender, seine Worte bildeten den stärksten Hebel der öffentlichen Meinung. Geschickt gewählt, flogen seine Lieder von Mund zu Mund, von Dorf zu Dorf; besonders in Zeiten nationaler Erregung waren sie die Parole, nach der die Menge handelte [2]. So heißt es Num. 21, 27 bei der Mitteilung eines Liedes: „Darum singen die Dichter." Von der volkstümlichen Dichtung der fahrenden Sänger, von den Schmäh- und Fluchliedern, den Prahl- und Preisliedern haben wir noch Stücke im Alten Testament erhalten. Im Jakobsegen und Mosessegen sind zwei Reihen alter, im Volksmunde lebendiger Preis- und Rügesprüche zu einem lebensvollen Ganzen verbunden.

Wie das packende Deboralied beweist, hat man früh Preis- und Rügespruch mit dichterischer Darstellung geschichtlicher Be-

---

in der Berliner Philol. Wochenschrift, XXVI (1906), Sp. 533—536; vgl. ferner W. Max Müller, Studien zur vorderasiatischen Geschichte II, in Mitt. d. vorderasiat. Gesellschaft V (1900) S. 1—42.

[1]) Vgl. zum folgenden K. Budde, Geschichte der althebräischen Literatur (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen, VII, 1), Leipzig 1906.

[2]) Vgl. Budde, l. c. S. 9f.; Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, S. 7 (Die Literaturen des Ostens VI, 2).

gebenheiten zu verbinden gewußt. Das Lied, ein Stück von hoher dichterischer Schönheit, offenbar unter der Macht der Ereignisse selbst entstanden, schildert uns die Bedrängnis Israels und den mit Hilfe Jahwes erfochtenen Sieg über eine Koalition kanaanitischer Könige. Bald wie ein Gießbach, bald wie ein majestätischer Strom, wuchtig und überaus kraftvoll, braust das Lied dahin, mit größter Unmittelbarkeit die Skala der Empfindungen von zaghafter Unentschlossenheit zu wilder Siegesfreude malend, um mit einem überaus poetischen, fein berechneten Bilde leiser Wehmut zu schließen. „Der dichterische Fortschritt wird überall mit demselben höchst ursprünglichen Mittel erreicht, dem des Kontrastes. In immer neuen Gedankensprüngen werden wir fortgerissen, und keinen Augenblick, bis zum Schluß, erlahmt der Schwung der Darstellung."

3 Höret ihr Könige! lauschet ihr Fürsten! [1])
Ich will Jahwe, ihm will ich singen,
Will spielen Jahwe, dem Gotte Israels!
4 Jahwe, da du auszogst von Seïr,
Einherschrittst vom Gefilde Edoms,
Da bebte die Erde, derweil die Himmel troffen,
Ja, die Wolken troffen von Wasser.
5 Die Berge wankten vor Jahwe,
Vor dem Erscheinen Jahwes, des Gottes Israels.
6 In den Tagen Samgars ben Anat,
In der Jaël Tagen ruhten die Karawanen,
Und die Wegewanderer schlichen
Abseits auf krummen Pfaden.
7 Keine Leitung mehr in Israel, gar keine [2]),
Bis du aufstandest, Debora,
Aufstandest, eine Mutter in Israel.
. . . .
10 Die ihr reitet auf rötlichen Eselinnen,
Die ihr sitzet auf Teppichen,
Und ihr Wegewanderer, singet!
11 Horch, wie sie jubeln beim Herdentränken!
Da besingt man die Heilstaten Jahwes,
Seine Taten an der Bauernschaft in Israel.
12 Auf, auf, Debora!
Auf, auf, singe dein Lied!
Mutvoll erhebe dich, Barak,
Fang ein, die dich fingen, Sohn Abinoams!
. . . .

---

[1]) In der Übersetzung schließe ich mich im allgemeinen Budde an.

[2]) Nach P. Lagrange, Le livre des Juges, S. 84.

Nachdem der einzelnen Stämme mit Lob oder Tadel gedacht ist, führt das Lied uns mitten in den Kampf:

19 Es kamen Könige, kämpften,
Ja, da kämpften die Könige Kanaans,
Bei Taanach, an den Wassern Megiddos:
Silberbeute holten sie nicht.
20 Vom Himmel her kämpften die Sterne,
Aus ihren Bahnen kämpften sie wider Sisera;
21 Der Bach Kison riß sie fort,
Der Bach der Vorzeit, der Bach Kison.
. . . . . .
22 Damals stampften der Rosse Hufe
Vom Jagen, dem Jagen ihrer Recken.
23 Fluchet Meros, spricht der Engel Jahwes,
Ja fluchet seinen Bewohnern,
Daß sie Jahwe nicht zu Hilfe gekommen,
Jahwe zu Hilfe mit Kriegern!
24 Gesegnet unter den Weibern sei Jaël,
Das Weib Hebers, des Keniters;
Unter den Weibern in Zelten sei sie gesegnet!
25 Wasser begehrt er, Milch gab sie,
In kostbarer Schale reichte sie Sahne.
26 Ihre Hand, sie greift nach dem Zeltpflock,
Ihre Rechte nach dem Hammer der Werkleute,
Sie schlägt zu und zerschellt ihm den Kopf,
Zerschmettert, spaltet seine Schläfe.
27 Ihr zu Füßen brach er nieder, fiel, lag da,
Wo er niedergebrochen, da lag er gefällt. —

Nun führt uns das Lied in einem ergreifenden Kontrast, um unsern Blick abzulenken von dem gefallenen Helden, in dessen heimatlichen Palast. Der Mutter ist bang, schon müßte er längst mit der Siegesbotschaft zurückgekehrt sein:

28 Aus dem Fenster schaut sie, späht,
Die Mutter Siseras durch das Gitter:
Warum verzieht sein Wagen zu kommen,
Warum säumt der Hufschlag seines Gespanns?
29 Die klügste der Fürstinnen antwortet ihr,
Auch sie selbst gibt sich Antwort auf ihre Frage:
30 Werden sie nicht Beute zu verteilen finden?
Ein, zwei Weiber auf jeden Kopf,
Beutegewänder für Sisera,
Gestickte Tücher für seinen Hals? —

Damit schließt das Lied, aber unsere Phantasie eilt weiter, denkt an das unglückliche Wiedersehen und die weinenden Frauen.

Wir können, sagt Budde[1]), dem Deboraliede im Alten Testament nichts ähnliches an die Seite stellen. Am Anfange der hebräischen Literatur finden wir ein Stück von vollendeter Meisterschaft. Mit Recht können wir mit Budde schließen, daß vieles von gleichem Range verloren gegangen sein wird. Was sollen wir aber dann von Israel sagen, das bald nach der Einwanderung eine solche Literatur hervorzubringen imstande war? Und was sollen wir sagen von den Stämmen, die, im Glauben an Jahwe ihren Gott sich eins fühlend, zu einem wunderbaren Bewußtsein ihrer Kraft gelangten? Mit unserer Auffassung von der religiösen Entwicklung dieses Volkes stimmt das Deboralied überein, aber nicht mit derjenigen der neueren Kritik. Eine nationale Religion von unvergleichlicher Kraft klingt uns aus den Worten dieses Liedes entgegen, ein Gemeingefühl der Stämme, das uns auf ihre große miteinander verlebte Vergangenheit zurückweist[2]). Machtvoll eilt Jahwe seinem Volke zu Hilfe vom Sinai, das Himmelsheer folgt ihm gegen Sisera und verläßt seine Bahnen, die ewigen, um wie der Kison gegen Jahwes Feinde zu kämpfen. Das sind die Kriege Jahwes, von denen noch viele alte Lieder erzählt haben mögen.

Es gab im alten Israel ein „Buch der Kriege Jahwes“, ספר מלחמות יהוה, aus dem uns Liederbruchstücke Num. 21, 14^{b}—15; 17^{b}—18; 27^{b}—30 mitgeteilt werden. Es wird eine Sammlung von Kriegs- und Siegesliedern mehr oder weniger religiöser Art gewesen sein, die aus sehr alten Zeiten stammten.

Eine ähnliche Sammlung lernen wir kennen im „Buch des Redlichen“, ספר הישר[3]), aus dem uns das Siegeslied in Jos. 10, 12 f. erhalten ist:

„Sonne zu Gibeon halt ein,
Und Mond im Tale Ajjalon!
Und die Sonne hielt und der Mond stand still,
Bis das Volk sich gerächt an seinen Feinden.“

In demselben Buche des Redlichen oder Gerechten stand auch das rührende Klagelied Davids über den Tod Sauls und Jonathans (2 Sam. 1, 19—27) und wahrscheinlich auch der Tempelweihspruch Salomos (1 Reg. 8, 12, vgl. LXX zu 8, 53). Die

---

[1]) L. c. S. 14.

[2]) Vgl. Lagrange, Kommentar, S. 114 f.; Smend, Lehrbuch d. altt. Religg.², S. 15 f.

[3]) Vgl. H. Franke, Über Bedeutung, Inhalt und Alter des Sepher Hajjaschar, Diss. 1887.

Leichenklage nahm ja sicherlich in der volkstümlichen Dichtung einen breiten Raum ein und galt vor allem als Pflicht und Kunstgebiet der Frauen; der Rang des Toten und das treue Freundschaftsverhältnis zu seinem Sohne ließen David dieses herrliche Stück aus der Tiefe seines Herzens hervorquellen, dessen Abfassung durch David, wie Budde bemerkt [1]), nur die Skepsis zu bezweifeln Grund habe [2]).

2 Sam. 1, 17: Da sang David dieses Klagelied auf Saul und seinen Sohn Jonathan 18 (und gebot, es den Söhnen Judas zu lehren. Es ist bekanntlich aufgezeichnet im „Buche des Redlichen“):

19 **Die Zier, o Israel, liegt erschlagen auf deinen Höhen —**
Ach, gefallen sind Helden!
20 **Tut es nicht kund zu Gath,**
Meldet es nicht in den Straßen von Askalon,
Daß sich der Philister Töchter nicht freuen,
Nicht jubeln die Töchter der Unbeschnittenen.
21 **Ihr Berge von Gilboa, nicht falle Tau,**
Nicht Regen auf euch, ihr Todesberge;
Denn dort ist zerbrochen ein Heldenschild.
Der Schild Sauls war ungesalbt mit Öl.
22 **Wegen des Blutes der Erschlagenen,**
Wegen des Fettes von Helden.
Der Bogen Jonathans wich nicht zurück,
Und das Schwert Sauls kam nicht vergebens.
23 **Saul und Jonathan, die holden und die lieben,**
In ihrem Leben noch in ihrem Tode wurden sie getrennt.
Sie, die schneller waren als Adler,
Stärker als Löwen!
24 **Ihr Töchter Israels, weint über Saul,**
Der euch in Purpur und bunte Gewänder kleidete,
Der Goldschmuck heftete auf euer Gewand!
25 **Ach, wie sind die Helden gefallen, im Gewühle der Schlacht,**
Jonathan auf deinen Höhen, er liegt durchbohrt!
26 **Weh ist mir um dich, mein Bruder Jonathan,**
Lieb warst du mir überaus, Gefallener du,
Deine Liebe ging mir über Frauenliebe!
27 **Ach, gefallen sind die Helden,**
Dahin sind Kriegswaffen! —

---

[1]) L. c. S. 22.

[2]) Vgl. zum Klageliede Davids N. Peters, Beiträge zur Text- und Literarkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel, Freiburg i. Br. 1899, S. 167 ff.; V. Zapletal O. Pr., Alttestamentliches, Freiburg i. Schweiz 1903, S. 113 ff. Einen eingehenden Kommentar bietet P. Dhorme in Revue biblique, 1908, S. 62 ff.

Ein Mann, der so empfand und es so unmittelbar in dichterische Form zu kleiden wußte, war nicht der Räuberhauptmann, als welchen man uns David gern schildern möchte, sondern der David der heiligen Schrift.

Budde[1]) vermutet sehr ansprechend, daß König Salomo selbst die Sammlung der alten Volkslieder zum „Buche des Redlichen" veranlaßt hat, wobei das alte „Buch der Kriege Jahwes" als Vorbild gedient haben mag. Diese Vermutung hat in der Tat viel für sich. Denn der literarische Ruhm, der den ersten israelitischen Königen anhaftet, mag nicht nur in der persönlichen Begabung der Herrscher beruhen, von der wir soeben ein herrliches Zeugnis erhalten haben, sondern auch in weitausschauenden literarischen und künstlerischen Bestrebungen seine Grundlage haben. Dem ersten Herrscher, sagt Budde, der das Volk unter friedlichem Zepter vereinigte, geziemte es, die Denkmäler seines Ruhmes zu sammeln und zu hüten. Was wir an historischen Nachrichten aus der Zeit Davids und Salomos haben, ist äußerst lückenhaft. Nach allem, was wir sehen können, stand Israel damals an Macht und Einfluß nach außen, an geistigen Interessen im Innern auf seinem Höhepunkte. Als Salomo starb, war der Todeskeim schon gesät: mit der unglückseligen Reichsteilung kam ein langsamer, unaufhaltsamer Niedergang, nicht nur der Macht, sondern auch der Kultur und Religion, wozu Salomo selbst den Grund gelegt hatte. Die neuere Kritik allerdings kann die Glanzzeit Israels zu wenig berücksichtigen, da erst die Zeit des Niederganges eine literarische Betätigung und geistige Entwicklung des Volkes ins Leben gerufen haben soll. Wenige Jahrzehnte vor dem Untergange des Nordreiches, über 200 Jahre nach Salomos Tode, soll endlich Amos, ein Bauer und Prophet aus Juda, monotheistische Gedanken ausgesprochen haben. Zur Zeit Salomos mit ihren Handelsbeziehungen und ihrem frisch pulsierenden Leben, brauchte man angeblich noch nicht einmal ein geschriebenes Gesetzbuch; für diese Glanzzeit Israels war das Bundesbuch, das rechtsgeschichtlich eine ältere Stufe darstellt als jene, welche das Israel Salomos eingenommen hat, nach Ansicht der Kritik viel zu kompliziert; es ist erst nach Salomo entstanden. Und vollends der Dekalog oder die Ehe- und Familiengesetze des Heiligkeits-

---

[1]) L. c. S. 19.

gesetzes, die sind Hunderte von Jahren später entstanden; für die erste Königszeit waren sie überflüssig, denn was sollten sonst die Propheten zu tun gehabt haben, wenn der Dekalog schon zur Zeit Davids da war? Und nun gar liturgische und kultische Ordnungen für die Priester, diese aufzuzeichnen hat man trotz ihrer Kompliziertheit angeblich erst im Exil unternommen. Ja manche meinen sogar, daß sie damals erst erfunden wurden. Wir glauben demgegenüber im obigen gezeigt zu haben, daß das Israel der Geschichte eine solche Entwicklung nicht genommen haben kann.

d. Die altisraelitische Geschichtschreibung.

Daß in der ersten Königszeit in Israel eine im Orient einzig dastehende historische Literatur entstand, bedarf keines Beweises mehr. Damals waren alle Bedingungen erfüllt, welche dazu führen mußten, die geschichtlichen Erinnerungen und schon vorhandenen literarischen Erzeugnisse zu einer Gesamtdarstellung zusammenzufassen. Zudem bot der große Aufschwung des Volkes immer neuen Anlaß dazu, der Vergangenheit dankbar zu gedenken [1]); diesen Aufschwung, den Israel damals nahm, nennt Budde mit Recht einen ganz unerhörten. Mit erklärlicher Sehnsucht blickte man später auf die große Vergangenheit und liebte es, sie auf Grund einer traurigen Gegenwart mit einem Kranze von Erzählungen zu verschönern.

Auch Budde weist darauf hin, daß die Königszeit schon eine ausgebildete Geschichtschreibung vorfand; das zeigen uns die alten Quellen auf das deutlichste. Und wer die Funde der Ausgrabungen in Vorderasien in Betracht zieht und weiß, welchen Wert der Orientale auf die Schrift und auf die Aufbewahrung des Geschriebenen legt, der wird keinen Augenblick zögern, schriftliche Sammlungen, wie das Buch „der Kriege Jahwes“, alte Gesetzbücher, wie das Bundesbuch und alte Erzählungen über die geschichtliche Vergangenheit in die älteste Zeit hinaufzurücken. Freilich diente damals alles Geschriebene dem Leben; so wurden die Gesetzbücher, solange es ging, den veränderten Bedürfnissen angepaßt und die alten geschichtlichen Überlieferungen überarbeitet und erweitert; denn der Begriff des literarischen Eigentums war dem Orient unbekannt.

---

[1]) Vgl. Budde, Geschichte der althebr. Literatur, S. 32 ff.

Aus dem Funde der Amarnabriefe und den Ausgrabungen der alten Hettiterhauptstadt auf dem Boden des heutigen Boghazköi wissen wir — und das wird für Palästina bestätigt durch die Tontafeln vom Tell Taʿannek —, daß jedes Staatswesen, welches nur irgendwie eine Rolle spielte, jeder Stadtkönig seine Schreiber hatte und Briefe an befreundete Machthaber schrieb. Wir haben oben schon darauf hingewiesen, wie die Philister sich bald, nachdem sie in Palästina eingewandert waren, in Dor ein Archiv anlegten, aus dem sie, wie der Papyrus Golenischeff berichtet, die alten Urkunden auf Verlangen vorzeigten. Wie schreibselig die Stadtkönige Palästinas zur Zeit Amenophis' III. und IV. waren, haben die Amarnabriefe gezeigt; dazu schrieb man noch in einer fremden Schrift, der Keilschrift, und in der babylonischen Diplomatensprache. In Babylonien schrieb man sich lange vor Abraham Privatbriefe in persönlichen täglichen Angelegenheiten [1]); die Verwaltungen der großen Tempel im Zweistromlande sowohl wie im Tale des Nil führten aufs peinlichste Buch über die geringsten Einkünfte. Kein Kauf-, Miets- oder Ehevertrag war rechtlich gültig ohne schriftliche Ausfertigung, von der ein Duplikat im Tempelarchiv niedergelegt wurde; kam es zu irgend einer Klage, so wurde nach dem Befund der Urkunden entschieden [2]).

Als der Hettiterkönig Hattusil mit Ramses II. den berühmten Vertrag zwecks Abgrenzung der gegenseitigen Interessensphären in Syrien nach langwierigen Verhandlungen geschlossen hatte, nahmen auch die Gemahlinnen der beiden Fürsten an dem erfreulichen Ereignis persönlichen Anteil, und Naptera, die Gemahlin Ramses' II., drückte ihrer „Schwester" Puduchipa, der Gattin Hattusils, in einem eigenen Briefe ihre Freude darüber aus. Dieser Brief ist jüngst neben andern in Boghaz-köi gefunden worden, stammt also aus der Zeit vor dem Auszuge Israels aus Ägypten [3]).

---

[1]) Eine zusammenhängende Darstellung der altbabylonischen Privatbriefliteratur gibt P. Simon Landersdorfer O. S. B. in seiner Studie: Altbabylonische Privatbriefe, transkribiert, übersetzt und kommentiert, nebst einer Einleitung und vier Registern (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums II, 2), Paderborn 1908.

[2]) Vgl. z. B. die Briefe Ḫammurabis an Sinidinnam, hierzu Gottfried Nagel in den „Beiträgen für Assyriologie" IV, S. 441 f. Nr. 6 und S. 443 f. Nr. 9. Häufig wird das Duplikat in den Prozeßakten erwähnt.

[3]) Vgl. Mitteil. d. deutschen Orientgesellschaft, 1907, Nr. 35.

Aus einer bildlichen Darstellung im Grabe des „Schreibers der Erlasse des guten Gottes, königlichen Schreibers der Briefe des Herrn beider Länder Tej“, das heißt des Oberschreibers der Kanzlei des ägyptischen auswärtigen Amtes, der unter Merneptah gelebt hat und dessen Ruhestätte vor kurzem Robert Mond bei Schêch Abd el Gurna ausgegraben hat, wissen wir jetzt auch, wie das Dienstgebäude der Kanzlei aussah [1]). Aus einer großen von 16 Säulen getragenen Halle gelangte man auf einer Treppe durch einen Säulengang mit zwei Figuren des Schreibergottes Thoth nach einer Kapelle, die eben diesem Gotte der Schreiber geweiht und mit seinem Standbilde geschmückt war, und wo ihm offenbar alltäglich Opfer dargebracht wurden. Rechts und links von diesem Heiligtum befanden sich die Archive, die „Stätte der Schriften“, wie beistehende Legende sagt, wo die Akten in Kästen aufbewahrt wurden. Nach der entgegengesetzten Seite von der für den Dienst des Oberschreibers bestimmten Halle befindet sich das Bureau, ein großer von 10 Säulen getragener Raum, in welchem in zwei Reihen zu je fünf die zehn Sekretäre sitzen, eifrig mit Schreiben beschäftigt, jeder einen Aktenkasten und ein Schreibpult vor sich. Der Oberschreiber sitzt im Mittelgang des Raumes, so daß er das Ganze überblicken kann; vor ihm steht, seiner Wünsche gewärtig, ein Diener und am Eingange zwei Türhüter, von denen der eine zum andern nach der dabeistehenden Inschrift bemerkt: „Sprenge Wasser und mache das Bureau kühl. Der Chef sitzt und schreibt!“

Ähnliche Einrichtungen haben natürlich in Israel am Königshofe mindestens seit David bestanden. Aus 2 Sam. 8, 16; 20, 24; 1 Reg. 4, 3; 2 Reg. 18, 18 und 37; 2 Chr. 34, 8 ergibt sich, daß die Könige David, Salomo, Hiskia und Josias unter ihren Würdenträgern auch einen Kanzler hatten, מזכיר, eigentlich „Erinnerer“ (die Septuaginta umschreibt das Wort mit *ὁ ὑπομιμνήσκων, ὁ ὑπομνηματογράφος, ὁ ἐπὶ τῶν ὑπομνημάτων*), nach Siegfried-Stade „Kabinettsekretär“, nach Jacob [2]) „vortragender Minister“, welcher Schreiber unter sich hatte und mit der Aufgabe betraut war, ein Journal über die öffentlichen Angelegenheiten während der Re-

[1]) Vgl. Ludwig Borchardt in Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Bd. 44, S. 59 ff.

[2]) ZATW XVII (1897), S. 76.

gierungszeit eines Königs zu führen, das den Namen דברי הימים, Annalen oder Chronik, führte. So wird z. B. 1 Chr. 27, 24 vorausgesetzt, daß die Ergebnisse der Volkszählung Davids in das Tagebuch seiner Regierung eingetragen waren. Solche Annalen werden unter allen Königen geführt worden sein. Aus diesen amtlichen Aufzeichnungen sind profane Geschichtswerke entstanden, welche in den Königsbüchern als Quellen zitiert werden, nämlich die Annalen der Könige Judas bezw. Israels und der ספר דברי שלמה. Natürlich sind in Israel auch schon vor David solche Bücher geführt worden, und wenn uns Ähnliches von Moses berichtet wird, haben wir keinen Grund, diese Angaben zu bezweifeln. Diese ganze Literatur ist uns, soweit sie nicht in die heiligen Schriften aufgenommen wurde, verloren gegangen. Aus den Trümmern können wir auch für die ältere Zeit schließen, was für ein reges geistiges Leben in Israel herrschte.

So führt uns schon die Familiengeschichte Davids, welche in fast ununterbrochenem Zusammenhange von 2 Sam. 10 bis 1 Reg. 2 die Geschichte des königlichen Hauses, die Sünden und Leidenschaften, die kleinen persönlichen Intriguen und die großen sich anbahnenden Umwälzungen mit Schlichtheit, Wärme und psychologischer Anschaulichkeit schildert, auf den Höhepunkt israelitischer Geschichtschreibung. Nur ein Mann, der als Augen- und Ohrenzeuge den Vorgängen im königlichen Hause mit persönlichem Interesse nahestand, konnte einen so tiefen Einblick in die letzten Beweggründe der handelnden Personen nehmen, wie ihn der Verfasser verrät. Der Eindruck der Unmittelbarkeit, der Persönlichkeit der Berichterstattung, sagt Budde [1]), ist ein so starker, daß man geradezu versucht werde, den Erzähler aus der Umgebung Davids herauszusuchen. Einer Vermutung Duhms folgend [2]), spricht Budde die Meinung aus, daß die Schrift auf den Priester Abiathar zurückgehe. Abiathar war der letzte Sproß des Priestergeschlechts zu Nob, das sich von den Eliden ableitete und von Saul, der Verschwörung mit David verdächtigt, in einem furchtbaren Blutbade ausgerottet wurde (1 Sam. 22). Abiathar teilte mit David die Tage seiner Verbannung und seines Glückes in Jerusalem, überlebte den König und wurde von Salomo des Priesteramtes entsetzt und nach Anatôt bei Jerusalem verbannt, weil

[1]) L. c. S. 38.

[2]) Duhm, Das Buch Jeremia (Kurzer Handkommentar XI) 1901, S. 3.

er der Partei seines Nebenbuhlers Adonias angehört hatte (1 Reg. 2, 26 f.).

Naturgemäß konnte diese Erzählung nicht mit 2 Sam. 10 beginnen, sondern wenn Abiathar der Erzähler war, wird er auch von dem Untergange seines Hauses in Nob (1 Sam. 22), seiner Flucht zu David und dessen Abenteurerleben berichtet haben. Mit 1 Reg. 2, 27, wo erzählt wird, daß Abiathar von Salomo vom Hofe verbannt wurde, ändert sich denn auch der Charakter des Berichtes. Unter Hinweis auf die Dienste, die Abiathars Vater Achijja (Achimelek) dem Hause Sauls leistete und die dadurch hervorgerufenen engen Beziehungen der Familie Abiathar mit dem Königtum hat Budde, zumal auch Davids Schicksal von Anfang an mit dem Sauls verflochten gewesen ist, die Meinung vertreten, daß der Haupterzählungsstoff zwischen 1 Sam. 4 und 2 Reg. 2 aus einer Quelle stammt, welche die Tradition der Familie Abiathar darstellt [1]).

Es ist in der Tat sehr wahrscheinlich, daß diese Erzählung von einer Person priesterlichen Standes stammt, denn nirgends sonst können wir die literarische Befähigung und Bildung voraussetzen, die sich in der schlichten und doch höchst wirksamen Darstellung zeigt. Werden diese Priester die ersten gewesen sein, die sich schriftstellerisch betätigten? Kann die Hofgeschichte Davids der erste Versuch historischer Darstellung sein? Budde und andere nehmen es an und glauben, daß die Familiengeschichte Davids in Israel Schule gemacht habe und daß sie der feste Kristallisationspunkt war, an welchen sich, besonders nach aufwärts, andere Geschichtswerke, zunächst das des Jahwisten, angeschlossen hätten. Ich vermag dieser Vermutung nicht zu folgen, weil Stücke wie das Deboralied, die Geschichte Gideons und Abimeleks und andere im Richterbuche, ferner die Eroberungsgeschichten im Josuabuche, soweit sie nicht der Überarbeitung anheimgefallen sind, ebenfalls auf zeitgenössische Berichterstattung zurückgehen. Zudem zeigen Stücke des Pentateuchs wie Gen. Cap. 14, die edomitische Königsliste Gen. 36, 31—39 (1 Chr. 1, 43 ff.) u. a., wie zuverlässige alte historische Quellen auch sonst in Israel vorhanden waren.

---

[1]) Vgl. auch **Budde**, Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau, Gießen 1890.

Auf das Jahr 1080 v. Chr. ungefähr können wir den entscheidenden Sieg der Philister, die Wegnahme der Bundeslade, den Tod der Söhne Helis Chophni und Pinchas, und die Zerstörung Silos ansetzen [1]. Einige Zeit vorher, also um 1100 v. Chr. mag die Geschichte Abimeleks und die Erhebung Gideons gegen die Midianiter stattgefunden haben. Meyer nennt Dokumente wie die edomitische Königsliste eines der wichtigsten Zeugnisse für die alte Zivilisation Syriens; wenn uns nicht geschichtliche Abschnitte in der Geschichte Gideons, Abimeleks, Davids und Salomos vorlägen, sagt er [2], „so würden wir keine Ahnung haben von der Fülle von Material, welches hier einmal vorhanden war, und von der Kulturhöhe, welche die Israeliten schon in der Zeit des beginnenden Königtums erreicht haben". Auch für Meyer hat dieses israelitische Geschichtswerk im ganzen Orient nicht seines Gleichen [3]. „Es ist etwas Erstaunliches, daß eine derartige Geschichtsliteratur damals in Israel möglich gewesen ist. Sie steht weit über allem, was wir sonst von altorientalischer Geschichtschreibung wissen" [4].

In der Tat, wenn man von den Wüsten der assyrischen und babylonischen Geschichtschreibung kommt, glaubt man sich bei Israels Geschichte in einen Blumengarten versetzt. „Ihresgleichen ist im ganzen Orient nicht zu finden, auch nicht unter der überwältigenden Fülle der Schriftdenkmäler des alten Babylonien und Assyrien, die der Erdboden uns aus seinem treuen Gewahrsam wiedergeschenkt hat. Man hüte sich, in hochmütiger Überschätzung des dort Gewonnenen den alten Besitz, der uns hier geboten wird, mutwillig zu entwerten" [5].

Nun wohl, wenn dem so ist in Israel, und daran ist kein Zweifel, dann ziehen wir auch die Konsequenzen und brechen einen Neubruch in unserer wissenschaftlichen Auffassung von der alten Kultur Israels; kehren wir um zur gerechten Würdigung

---

[1]) Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 381 Anm. 1.

[2]) L. c. S. 383.

[3]) Meyer schließt l. c. S. 384 daraus, daß in der israelitischen Literatur eine edomitische Königsliste von 9 Versen (Gen. 36, 31—39) erhalten ist, daß ein ähnliches Geschichtswerk wie in Israel sich gleichzeitig „selbst in den Grenzgebieten der Kultur bei den edomitischen Halbnomaden" entwickelt habe. Dieser Schluß erscheint doch mehr als gewagt.

[4]) E. Meyer, S. 486.

[5]) Budde, Geschichte der althebr. Literatur, S. 65.

des Werkes Moses' und damit zum Verständnis der religiösen Entwicklung Israels. Nirgends hat die Entwicklung ein größeres Recht und die Religionsgeschichte ein besseres Arbeitsfeld, als in der Religion des auserwählten Volkes, aber nur eine Entwicklung, welche mit dem geschichtlich gegebenen Anfangspunkt beginnt und jene Religionsgeschichte, welche die Eigenart der israelitischen Religion in ihren Tiefen zu erfassen sich bemüht. —

Nachdem wir so den Boden für eine historische Betrachtung mosaischer Institutionen geebnet haben, soll uns im folgenden die Geschichte der Bundesidee im Verlaufe der religiösen Entwicklung Israels beschäftigen.

Zweiter Teil.

Der Bundesgedanke in den beiden altisraelitischen Geschichtswerken.

I. Bedeutung und Eigenart des Bundesgedankens in der israelitischen Religion.

Israels Religion war eine historische Religion: das Organisatorische, die Zusammenfassung des ganzen Volkes und jedes Volksgliedes bis in die Zukunft zu einer Einheit und die Verpflichtung zur Erfüllung bestimmter Forderungen gehört zu ihrem Wesen.

Das Volk, in dessen Leben und Entwicklung sie in praktische Erscheinung treten sollte, befand sich beim Auftreten des Moses im Zustande der Stammesverfassung. Auf dieser sozialen Stufe konnte sich die Einigung verschiedener Elemente zu einem Volke nur auf Grund eines gemeinsamen, feierlich beschworenen Vertrages vollziehen. Das einigende Moment war bei Israel nicht ein gemeinsamer Kriegszug, die Abwendung einer drohenden Gefahr, sondern die Religion; die Initiative ging nicht vom Volke aus, sondern von Jahwe, und die wirksame Geltendmachung des Jahweglaubens bedeutete zugleich die Einigung des Volkes. Eine solche gemeinsame Übereinkunft geschah nach Herkommen durch einen förmlichen Vertrag, bei dem die beiden übereinkommenden Parteien als Kontrahenten auftraten, also hier die die Initiative ergreifende Partei, Jahwe, und die zustimmende Partei, Israel, und wobei unter Einhaltung altgeheiligter Zeremonien die Bedingungen des Vertrages festgestellt und, sei es durch schriftliche Aufzeichnung oder durch Aufrichtung eines Gedenksteins, materiell dargestellt wurden. Das nannte man einen Bund; und wenn Gott mit Israel ein besonderes Verhältnis einging, wie das historisch tatsächlich

geschah, so konnte das nach den alten Anschauungen nur durch Abschluß eines Bundes geschehen. Und wie zwischen zwei menschlichen Kontrahenten durch den Vertrag ein rechtliches, ganz bestimmtes Verhältnis geschaffen wird, dessen Art eben durch die Vertragsbedingungen bestimmt wird, so wurde auch das historisch entstandene und nach menschlicher Art durch Vertragschließung inaugurierte Verhältnis zwischen Jahwe und Israel durch den Bund als ein rechtliches aufgefaßt, dessen Bedingungen von Jahwe gestellt und von Israel unter Schwur und Opferhandlung angenommen waren. Jahwe hatte als Herr und Gott die Initiative ergriffen, darum konnte er auch die Bedingungen bestimmen, unter welchen dieses Verhältnis eingegangen werden sollte; er war der בעל ברית, der Herr des Bundes. Wie die Menschen zur Erreichung eines bestimmten Zweckes einen Vertrag schließen, so hatte auch Gott in seiner besonderen Verbindung mit Israel einen Heilsplan vor Augen, ein Ziel; und die Bundesbedingungen waren normiert nach diesem Ziele. Dasselbe konnte nur dem göttlichen Wesen entsprechen, und so waren denn die Bundesbedingungen ein Ausfluß des göttlichen Wesens. Darum deckten sich auch Jahwes Forderungen keineswegs immer mit den Interessen des Volkes, sondern gingen darüber hinaus; und die Vernachlässigung seiner Forderungen erhielt ihre besondere Bosheit und Strafwürdigkeit durch die Gefährdung der durch den Bund erstrebten und über Israel hinausliegenden Ziele. Das Bewußtsein von der Sonderstellung und den Aufgaben Israels ist daher in den besten Kreisen dieses Volkes niemals erloschen. Es folgt notwendig aus dem Gedanken der Erwählung.

Jahwe hatte die Initiative ergriffen; daß er gerade Israel, das kleinste unter den Völkern wählte, war eine freie Gnadentat; es war die Konsequenz eines Bundes, welchen er schon mit Abraham, dem Ahnherrn des Volkes, geschlossen hatte, mit dem Versprechen, ihm zahlreiche Nachkommen zu geben und diesen das Land Palästina als Erbbesitz zu verleihen. Bei der Ausführung des zweiten Versprechens eröffnete sich durch die Erwählung des ganzen Israel zum Bundesvolke eine neue Perspektive auf die Bedeutung des Abrahamsbundes und eine glänzende Aussicht für die Zukunft.

Diese freie Gnadentat wurde aber um der Menschen willen unter dem Gedanken des Bundes aufgefaßt. Mußte Jahwe infolge Bundesbruchs des Volkes das rechtliche Verhältnis lösen und

strafen, so blieb immer noch das Gnadenverhältnis übrig. Wenn auch der Bund gelöst wurde, die Ziele Gottes mußte Israel doch erfüllen; dann sollte nach der Bekehrung ein neuer Bund geschlossen werden.

Das historisch gewordene Verhältnis zwischen Jahwe und Israel wurde als ברית gedacht. Es war ein Übertragen menschlicher Rechtsnormen auf Gott; und in seiner Bedeutung recht verstanden, war das Berîthverhältnis wohl geeignet, die besonderen Beziehungen Israels zu seinem Gotte auszudrücken. Allerdings, betonte man die rein rechtliche Seite, glaubte man Gott dadurch für immer an Israel von Rechts wegen gekettet, glaubte man Forderungen an ihn stellen zu können, ohne der eigenen Pflichten zu gedenken, so konnte der Bundesgedanke zum Abwege werden. Weil das Verhältnis Jahwes zu Israel ein solches war, bezeichnete man den historischen Vorgang der göttlichen Offenbarung und Erwählung als Bundesschluß; daß Jahwe als der eine Kontrahent sich auch der bei den Menschen gelegentlich des Abschlusses einer Berîth üblichen Zeremonien unterzogen hätte, wird allein im jehowistischen Berichte über den Bund Gottes mit Abraham erzählt. Am Sinai finden wir nur die Theophanie und Kundgebung des göttlichen Willens, worauf das Volk allein durch ein feierliches unter Berîthritus abgegebenes Versprechen sich zur Beobachtung des Bundes verpflichtet.

1. Die natürliche Art des Verhältnisses zwischen Gott und Verehrer in den semitischen Religionen.

a. Gott als Herr und Besitzer seines Landes; Priestertum und Königtum.

Die alten Völker hatten ihre Götter nicht seit einem geschichtlich bekannten Ereignis, sondern von Anbeginn. Darum war dieses Verhältnis ein mehr natürliches und ein Bundesverhältnis im eigentlichen Sinne nicht am Platze. Aber auch hier hatten sich die Götter einst in der Vorzeit den Vätern offenbart und ihren Willen kundgegeben, den sie beobachtet wissen wollten. Im besondern war jeder Kultus in der ihm eigentümlichen Form eine Offenbarung des Gottes und konnte nur nach dieser alten göttlichen Vorschrift gefeiert werden. Auch sonst waren die Gottheiten der Völker fordernde Wesen, die Gehorsam und Verehrung in den von ihnen gewünschten Formen von ihren Unter-

gebenen verlangten. Es bestand auch zwischen diesen Göttern und ihren Verehrern ein gesetzlich geordnetes Verhältnis, wenn auch kein gegenseitiges, und besonders bedeutete jeder Kultus einen Bund zwischen dem Kultusort und seinen Bewohnern und dem Gotte; aber dieses Verhältnis war kein durch einen Bundesakt historisch gewordenes, sondern nur ein gedachtes.

Zweifach sind die Beziehungen aller Götter zu den Menschen: einmal sind es solche persönlicher Art, bei welchen Gott mit einem Individuum unmittelbar in Verbindung steht, oft in inniger Form als Vater, Bruder oder Oheim, als Offenbarer besonderer Wahrheiten; zweitens sind es Beziehungen autoritativer Art, die Gott mit einem bestimmten Kreise von Individuen verbinden. Beide Arten treten im Altertum sich ergänzend nebeneinander auf.

Gott ist nicht nur der Herr aller Dinge, sondern auch Herrscher und König über alle seine Verehrer, kein Tyrann, sondern ein gnädiger Fürst und gerechter Herr, der für seine Stadt sorgt und über die Beobachtung von Recht und Gerechtigkeit wacht, der einst den Kultus begründet und die gerechten Gesetze gegeben hat. Nicht immer ist der Verehrerkreis eines Gottes auf Erden durch irgend eine Organisation sichtbar dargestellt; häufig aber ist dies der Fall, sei es daß derselbe sich deckt mit einem Stamme, einer Stadt oder einem Lande, wobei eine Verehrung anderer göttlicher Wesen in diesem Bezirke nicht ausgeschlossen ist. Hier war dann Gott der eigentliche Herr und König, von dem alle menschlichen Einrichtungen ausgingen. Hier verehrte man ihn darum auch nicht so sehr in seiner Beziehung zum Individuum, sondern zum sozialen Verbande, dessen Begründer und Erhalter er war. Deshalb kann der Stadtgott oder Stammesgott in diesem Sinne als Vater oder Ahnherr des ganzen sozialen Verbandes verehrt werden, oder noch häufiger als König, indem man an seine Leitung und Herrschaft denkt.

Als Gott der Gesamtheit ist er daher Gegenstand des öffentlichen Kultus, dessen Einrichtung er selbst geoffenbart hat und dessen richtige Ausführung er überwacht. Ja, in der Form der Stammesreligion ist Kultgemeinschaft und sozialer Verband dasselbe: nur durch Aufnahme in die Kultgemeinschaft kann man Mitglied des Stammes oder Volkes werden [1]). So waren auch

[1]) Vgl. W. Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites[2], besonders S. 28 ff.: The Nature of the religious community, and the relation of the gods to their worshippers.

alle sozialen Einrichtungen in engste Beziehung zur Gottheit gesetzt und von ihr beschützt. Was erwartete man von dem Gottkönig? „Help against their enemies, counsel by oracles or soothsayers in matters of national difficulty, and a sentence of justice when a case was too hard for human decision“ [1]). Bei den lokalen Verbänden der seßhaften Bevölkerung blieben die Beziehungen zur Gottheit nicht so enge, wie in der eigentlichen Stammesreligion; aber der Gott, der die Stadt gegründet hatte und der von ihr seinen Namen empfing, blieb doch immer im offiziellen Kultus die Hauptgottheit, so sehr auch die einzelnen Individuen ihre Sondergötter verehrten.

Die Fürsorge der Gottheit für den Kreis ihrer Verehrer zeigt sich besonders im Priestertum und Königtum; beide sind göttlichen Ursprungs und im Anfange der sozialen Entwicklung eins, indem der König, wie der Patesi im alten Babylonien, der sabäische Mukarrib, der minäische Kabir und der nordarabische Kâhin, als Priesterfürst beide Würden in einer Person vereinigte. Auch später blieb das Priestertum immer in enger Verbindung mit dem Königtum. Der Priesterkönig war aber der von Gott erwählte Vertreter auf Erden, gleichsam seine Inkarnation, und hatte für den Kult des Gottes, für Aufrechterhaltung der von Gott geoffenbarten Ordnungen und für Recht und Gerechtigkeit zu sorgen. Das Königtum von Gottes Gnaden tritt uns denn auch im ganzen Altertum mit größter Deutlichkeit entgegen. Immer ist es nicht der König, welcher herrscht, sondern Gott durch ihn. Besonders die alten babylonischen Könige hinauf bis zu den sumerischen Priesterfürsten betonen mit immer neuen Worten ihre göttliche Sendung.

So heißt es bei Urukagina, König von Lagaš [2]) (um 2900 v. Chr.), Kegel B und C, Col. VII, 29 [3]): „Als Ningirsu [4]), der Krieger Enlils [5]) [Col. VIII, 1] Urukagina das Königtum von Lagaš verliehen hatte, und als er inmitten von 10 Saren Menschen seine

---

[1]) Smith, l. c. S. 64.

[2]) Stadt in Südbabylonien, das heutige Telloh.

[3]) Vgl. F. Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, Leipzig 1907, S. 46 ff. (Vorderasiatische Bibliothek I); die französische Ausgabe: Les Inscriptions de Sumer et d'Akkad ist 1905 erschienen.

[4]) Ningirsu, Herr von Girsu, eines Stadtteils von Širpurla, ist dem Gotte Ninib gleichzusetzen; er galt als Sohn des Bêl von Nippur und war ein Kriegsgott.

[5]) Der spätere Gott Bêl von Nippur.

Macht hatte wohnen lassen, hat er die Bestimmungen von ehemals hergestellt und das Wort, das sein König Ningirsu ausgesprochen hatte, ließ er (im Lande) wohnen." Mit andern Worten: Urukagina hielt auf genaue Beobachtung der alten göttlichen Gesetze, die Ningirsu, der Gott seines Landes, in der Vorzeit als seinen Willen offenbart hatte. In derselben Inschrift wird in Col. VIII, 14 ff. von Reformen dieses Herrschers berichtet, welche das gesamte öffentliche Leben seiner Stadt umfaßt haben müssen. Leider bleibt noch vieles unsicher, doch kann man soviel sehen, daß es sich dabei auch um Herbeiführung friedlicher und gesetzlicher Zustände handelte. So heißt es Col. XI, 32 [1]: „(Wenn) das Haus eines Großen neben dem Hause eines Untertanen des Königs gelegen ist, und dieser Große sagt: „ich will es kaufen", wenn er [Col. XII, 1] es kauft, so möge jener ihm sagen: „zahle in gutem . . . Gelde, mein Haus . . .", oder wenn er es nicht kauft, so (darf) dieser Große dem Untertanen des Königs nicht . . . So sagte er; und die Kinder von Lagaš, von . . ., von . . ., von Dürre, von Diebstahl, von Mord, von . . . befreite er" [2]). Und Col. XII, 21 ff. heißt es: „Er setzte ein die Freiheit. Der Waise und der Witwe tat der Mächtige kein (Unrecht) an. Mit Ningirsu hat Urukagina diesen Vertrag geschlossen" [3]). Wir sehen, was für Forderungen dieser Gott stellte und wie sein Vertreter auf Erden sich beeilte, denselben Achtung zu verschaffen. Die Ausdrücke und Wendungen, in denen die Inschrift diese Reformen zusammenfaßt, sind direkt „deuteronomisch".

Diese Reform Urukaginas erinnert sehr an die Einführung des Kodex Ḫammurabi [4]). Zwar führt sich Ḫammurabi selbst als Gesetzgeber ein und bezeichnet sich im Epilog des Gesetzes Rev. Col. XXIV, 77 als šar mi-ša-ri-im „König der Gerechtigkeit"; aber daneben wird betont, daß er seine Weisheit als Gesetzgeber und den Sinn für Gerechtigkeit vom Sonnengott Šamaš, dem Gotte des Rechts, erhalten habe, z. B. Rev. XXV, 95 ff.: Ḫa-am-mu-

---

[1]) Thureau-Dangin, Königsinschriften, S. 53.

[2]) Über dieselben Reformen vgl. auch Urukagina, Ovale Platte, Col. II und III; bei Thureau-Dangin S. 54 f.

[3]) Dieser letzte Satz lautet im sumerischen Texte: Col. VIII, [26] dingir nin-gir-su-da [27] uru-ka-gi-na-ge [28] inim-bi KA-e-da-keš.

[4]) Außer den S. 126 Anm. 2 und S. 180 Anm. 1 zitierten Schriften sei noch genannt: J. Kohler und F. E. Peiser, Ḫammurabis Gesetze, Bd. I. Übersetzung, juristische Wiedergabe, Erläuterung, Leipzig 1904.

ra-bi šar mi-ša-ri-im ša il Šamaš ki-na-tim iš-ru-ku-šum a-na-ku „Hammurabi, der König der Gerechtigkeit, dem Šamaš das Recht geschenkt hat, bin ich", und Rev. Col. XXIV, 84 ff.: i-na ki-bi-it il Šamaš, da-ai-nim ra-bi-im ša šamê u irṣitim mi-ša-ri i-na mâtim li-iš-te-bi „auf Befehl des Šamaš, des großen Richters Himmels und der Erde, soll Gerechtigkeit im Lande aufgehen". Demgemäß ist der König auch auf dem Relief an der Spitze der Stele dargestellt, wie er das Recht von Šamaš, seinem Gotte, erhält. Er vertritt Gottes Stelle auf Erden und verkündet wie Urukagina seinen Willen; vgl. Prol., Obv. Col. I, 32 ff.: mi-ša-ra-am i-na ma-tim a-na šu-bi-i-im ra-ga-am u ṣi-nam a-na hu-ul-lu-ki-im dan-nu-um en-ša-am a-na la ha-ba-li-im . . . 45 Anu u il En-lil a-na ši-ir ni-ši ṭu-ub-bi-im šu-ni ib-bu-u. 50 Ha-am-mu-ra-bi . . . „Um dem Recht im Lande Geltung zu verschaffen, den Schlechten und Bösen zu vernichten, damit der Starke dem Schwachen nicht schade, . . . haben mich Anu und Bel, um das Wohlbefinden der Menschen zu fördern, mit Namen berufen: Hammurabi . . . bin ich" [1]). Er ist von Gott gesandt, Kod. Hammurabi, Prol., Obv. Col. V, 14 ff.: e-nu-ma il Marduk a-na šu-te-šu-ur ni-ši mâtim u-si-im šu-hu-zi-im u-ma-e-ra-an-ni ki-it-tam u mi-ša-ra-am i-na pî ma-tim aš-ku-un ši-ir ni-ši u-ṭi-ib „Als Marduk die Menschen zu regieren, dem Lande Rechtsschutz zuteil werden zu lassen, mich entsandte, da habe ich Recht und Gerechtigkeit in den Mund der Leute gelegt, das Wohlbefinden der Untertanen geschaffen". Und weil das Gesetz den Willen der Götter repräsentiert, treffen den Verächter desselben die schrecklichsten Flüche, wie sie regelmäßig am Schlusse solcher Gesetzbücher ausgesprochen werden [2]).

Daher sind alle alten Könige peinlich darauf bedacht, das gesetzlich geregelte Verhältnis zwischen Gott und der Gesamtheit ihrer Untertanen zu erhalten und seine Bestimmungen auszuführen. Von höchster Wichtigkeit ist diese Tätigkeit auf dem Gebiete des Kultus. Denn hier ist alles bis ins einzelne nach altem göttlichen Gesetz geordnet, und eine Vernachlässigung der Tempel und der öffentlichen Opfer konnte für das Bestehen des Staates höchst verhängnisvoll werden. War ein Tempel durch Ungunst der Verhältnisse zerfallen oder im Kriege zerstört worden, so mußte er

---

[1]) Fast wörtlich auch im Epilog des Kodex, Rev. Col. XXIV, 59 ff. Vgl. Cylinder A Gudeas, Col. VI, 11.

[2]) Vgl. Kod. Hammurabi. Epilog, Col. XLII, 2 ff.

genau auf den Fundamenten des alten Gebäudes unter Beobachtung gewisser alter Vorschriften wieder erbaut werden.

Als der Patesi Gudea von Lagaš (um 2500 v. Chr.) seinem Gotte Ningirsu einen neuen Tempel, das E-ninnû, erbauen wollte, erhielt er wie David (1 Chron. 28, 19) den Bauplan des Tempels unmittelbar aus der Hand des Gottes [1]). Mit Hilfe der Götter schritt das Werk rüstig vorwärts, zu dessen Vollendung aus allen Gegenden kostbare Baumaterialien herbeigeschafft wurden; „wie eine Kuh, die ihre Augen hinwendet zu ihrem Kalbe, richtete er (Gudea) all seine Liebe auf den Tempel“ [2]). Das Innere dieses Gebäudes wurde mit Zedernholz und Steinen kostbar ausgestattet und reiche Opfer wurden fundiert. Daher denn auch der furchtbare Fluch, der gegen diejenigen ausgesprochen wird [3]), welche die Statue Gudeas aus dem E-ninnû entfernen, ihre Inschrift auslöschen, Gudeas Bestimmungen ändern und die Zuwendungen an Tempel und Priesterschaft zurücknehmen. Dessen Geschick sollen die Götter ändern; wie die eines Ochsen sollen sie seine Tage zerschlagen; sein Thron soll vernichtet werden und wie ein Mann ohne Namen soll er davongehen [4]).

Wie es dem göttlichen Willen entsprach, sorgte Gudea neben dem Kultus auch für Recht und Gerechtigkeit: „In seiner Stadt“, heißt es Cyl. B, Col. XVIII, 1 ff. [5]), „lagen der Mächtige und der Niedrige einander zur Seite; auf der bösen Zunge wurden die (schlechten) Worte verändert (in gute), alles Üble vom Tempel besei[tigte er]; auf die Ge[setze Ninâs] [6]) und Nin[girsus] richtete er sein Au[genmerk]; der Waise [tat der Reiche] kein [Unrecht], der Wi[twe tat] der Mä[chtige kein Unrecht] . . . [10] die Sonne ließ hervorstrahlen Gerechtigkeit, Babbar [7]) trat mit Füßen die Ungerechtigkeit“ [8]). Beispiele für diese Tätigkeit der Könige als Stellvertreter der Götter ließen sich aus den ältesten Zeiten Baby-

---

1) Cylinder A, Col. V; VI.

2) Cylinder A, XIX, 24 f.

3) Statue B, Col. VII, 58—VIII, 30.

4) Siehe Thureau-Dangin, Königsinschriften, S. 66 ff.

5) Siehe Thureau-Dangin, l. c. S. 139.

6) Ninâ, genannt das „Kind von Eridu“, eine Tochter Eas, ist Herrin der Quellen und Wasserläufe. Ein Stadtteil von Lagaš trug ihren Namen. Sie ist später in der Ištar von Ninive aufgegangen.

7) Der Sonnengott Šamaš.

8) Die Inschrift ist schlecht überliefert, doch sind diese Ergänzungen Thureau-Dangins nach Paralleltexten sicher.

loniens[1]) bis herab in die Perserzeit in Fülle anführen; und wie im Zweistromlande, so dachte man in der ganzen alten Welt, in Syrien, bei den Hettitern und Ägyptern.

Aus der Kultustafel von Sippar[2]) erfahren wir in dieser Hinsicht interessante Einzelheiten. Diese Inschrift behandelt die von Nabupaliddin (884—860 v. Chr.), dem Zeitgenossen Asurnazirpals, vorgenommene Wiederherstellung des Šamaškultes zu Sippar. Der Sonnentempel E-babbar-ra war von räuberischen Beduinen, den Suti, zerstört worden; sein Kultus war außer Übung gekommen, und der Wille des Sonnengottes dem Gedächtnis entschwunden; Col. I, 9: par-ṣu-šu im-ma-šu-ma „seine Satzungen waren vergessen worden". Nachdem schon vorher ein König nach dem verlorenen Šamašbilde gesucht hatte, ohne es zu finden, und wenigstens einen Teil von Šamaš' Satzung wiederhergestellt (Z. 9—12), ein regelmäßiges Opfer wieder eingesetzt (Z. 20) und auch einen Priester angestellt hatte (Z. 21—23), kam es endlich nach abermaligen Unterbrechungen unter Nabupaliddin zur vollständigen Restauration des Šamaškultes in Sippar; dieser König fand das Gottesbild, setzte Opfer ein, „soviel ihn das Herz trieb", und stiftete Kapitalien für den Unterhalt des Kultuspersonals und der Opfer; er war ja der Liebling Anus und Eas, dessen Hand „Satzungen und Gebote unversehrt zu erhalten, regelmäßige Opfer einzusetzen, freiwillige Opfer zu vergrößern, der große Herr Marduk mit einem gerechten Zepter der Regierung des Volkes belehnt hatte" (Col. III, 3—9).

---

[1]) Aus älterer Zeit sei erwähnt die Stele des BA-ŠA-šušinak, Sohn des ŠIM-BI-išḫuk, Patesis von Susa, šakkanakku des Landes Elam (veröffentlicht und übersetzt von P. Scheil, O. Pr., Délégation en Perse. Textes élamites-sémitiques, II, S. 4 ff., neu bearbeitet bei Thureau-Dangin, Königsinschriften, S. 179). In der Inschrift, welche nach Thureau-Dangin aus der Zeit zwischen den Königen von Akkad und denen von Ur, also ungefähr aus der Zeit um 2600 v. Chr., stammt, beschreibt der Fürst seinen Aufwand für den Kultus, für die täglichen Opfer und die Tempelsänger, und seine Sorge für eine geordnete Rechtspflege. Vgl. ferner die Steintafel des Königs Arad-Sin von Larsa (bei Thureau-Dangin, S. 214 f.); der Tonnagel A des Rîm-Sin, Königs von Larsa (bei Thureau-Dangin, S. 216 f.).

[2]) V Rawl. 60 und 61 veröffentlicht, übersetzt und behandelt von J. Jeremias in den Beiträgen für Assyriologie I, S. 268 ff.; von Peiser in KB III, 1, S. 175 ff.; von P. Paul Dhorme, O. Pr., Choix de textes religieux assyro-babyloniens, Paris 1907, S. 382 ff.

Ebenso rühmt Marduk-apil-iddina in seiner Inschrift des Berliner Museums (Merodachbaladan-Stein) [1], er habe insgesamt die heiligen Stätten erneuert, Nippur und Babel recht geleitet, ihre Satzungen ausgeführt, Tempel und Göttersitze erbaut und neu ausgestattet, sich die Bestimmung des Herrn der Götter angelegen sein lassen, kurz in jeder Weise seine Pflicht als König erfüllt [2].

Da der Gott eine wirkliche Herrschaft über sein Gebiet ausübt, gilt er bei allen Semiten als בעל, als Herr und Besitzer. Das Verhältnis, das mit בעל ausgedrückt wird, bedeutet ursprünglich keine direkt persönliche Beziehung, aber auch mehr als ein bloßes Besitzverhältnis. „L'idée exacte", sagt Lagrange [3], „n'est ni la propriété réelle, ni la propriété personelle, mais la domination réelle." Der Ba'al gehört immer zu einer Stadt, einer Landschaft oder einem bestimmten Gebiete; בעל ist der Besitzer von Sklaven, der Herr seines Weibes (Ex. 21, 28; Jud. 19, 22); die בעלים eines Ortes sind die begüterten Bürger (Jud. 9, 2 ff.). Durch seine Herrschaft über den Ort ist Ba'al der unmittelbare Herr seiner Bewohner; alle ihre Lebensbedingungen liegen in seiner Hand.

Nach ihren verschiedenen Orten und ihren Eigenschaften wurden die Ba'ale durch Beinamen unterschieden; wir kennen eine Reihe von solchen und ersehen aus ihnen, daß sich der Begriff Ba'al als Lokalgottheit keineswegs erschöpfte. Genannt seien der בעל ברית, Bundesba'al von Sichem, Jud. 8, 33 und 9, 4. Jud. 9, 46 wird er אל ברית genannt, wofür allerdings LXX[A] auch בעל ב׳ liest, er entspricht dem *Ζεὺς ὅρκιος* der Griechen oder dem Deus fidius der Römer. Als Gott von Ekron lernen wir 2 Reg. 1, 2. 3. 6. 16 den בַּעַל זְבוּב kennen, gewöhnlich mit „Fliegenba'al" im Sinne von *Ζεὺς Ἀπόμυιος* wiedergegeben. Als Ba'al Markod ist der Ba'al der Vorsteher der heiligen Tänze oder der Tanzgott, als Ba'al Marphe der Heilgott. בעל ist kein Name, sondern Appellativum, womit

---

[1]) Transscription und Übersetzung von Friedrich Delitzsch in Beitr. für Assyriologie II, S. 258 ff., vgl. Col. I, 43 ff.

[2]) Vgl. ferner Nebukadnezars große Steinplatteninschrift Col. I, 26 ff. (KB. III, 2, S. 10 f.). Asarhaddon beteiligt sich selbst am Wiederaufbau der durch Sanherib zerstörten Heiligtümer von Babylon, s. Meißner-Rost, Bauinschriften Asarhaddons in den Beiträgen für Assyriologie III, 189 ff. Wie vorsichtig und peinlich Nabunaid die alten Vorschriften bei seinen Restaurationsarbeiten und Neubauten von Tempeln befolgte, lehrt die Cylinderinschrift von Abû-Habba (Sippar), KB III, 2, S. 102 f.

[3]) Études[2], S. 83.

jeder Stadtgott bezeichnet wurde: vielleicht hat zur Verwendung dieses Wortes die den Westsemiten gemeinsame Scheu vor der Aussprache des Gottesnamens beigetragen. Allerdings scheinen die einzelnen Ba'ale keinen Namen gehabt zu haben, selbst Melkart, der Name des Ba'al von Tyrus (מלקרת בעל צר), ist kein Eigenname, sondern bedeutet einfach „Stadtgott“.

Der wichtigste בעל ist der große Himmelsherr (בעל שמם), der bei den Aramäern und Kanaanitern eine große Rolle spielte, der dominus coeli des hl. Augustinus [1], in Karthago dem Zeus entsprechend. Man hat den Himmelsba'al, als Dieu suprême, für eine jüngere spekulative Schöpfung etwa infolge persischen Einflusses erklären wollen [2]. Auch diese Theorie wurde durch die Inschriften gründlich widerlegt: denn der Himmelsba'al findet sich schon in dem Vertrage zwischen Asarhaddon und Ba'al von Tyrus als Ba-al-sa-me-me erwähnt [3]. In der von H. Pognon kürzlich veröffentlichten [4] wichtigen Inschrift des Königs Zakir (זכר) von Ḥamâth und לעש, worin er von seinen Kämpfen gegen die von Barhadad (hebräisch Benhadad) von Damaskus [5] gebildete Liga erzählt, finden wir den Himmelsba'al (בעל שמין) als Hauptgott, an den Zakir sich in seiner Not um Rettung wendet [6].

Die südarabische Epigraphik hat bewiesen, daß בעל als Gottesbezeichnung ursemitisch ist: es findet sich in den minäischen und sabäischen Inschriften auch sonst in allen Bedeutungsnuancen, die wir aus seiner Verwendung bei den Nordsemiten kennen. Auch den Himmelsherrn hat Hommel hier gefunden: ذِ سموي بعل بين „Herr des Himmels, Ba'al von Bin“ [7].

---

[1]) In Jud. lib. VIII, quaest. 6.

[2]) Vgl. Lidzbarski, Ephemeris der nordsemitischen Epigraphik I, S. 242 ff.

[3]) H. Winckler, Altoriental. Forschungen II, S. 12 f.

[4]) In seinen Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul, Seconde partie, Paris 1908. Der erste Teil ist 1907 erschienen. Vgl. die Besprechungen von Th. Nöldeke, „Aramäische Inschriften“ in der Zeitschrift für Assyriologie XXI (1908), S. 375 ff. zum zweiten und ebendort S. 151 ff. zum ersten Teil.

[5]) Dieser Benhadad von Damaskus ist uns aus 2 Reg. 13, 3. 24 f. bekannt.

[6]) Diese Inschrift stammt aus dem Anfange des 8. Jahrhunderts, ist also die älteste uns bekannte aramäische Inschrift, älter als die von Sendschirli und Nêrab.

[7]) Hommel, Aufsätze und Abhandlungen, S. 200.

Wahrscheinlich ist unter dem Himmelsbaʿal der westsemitische Himmels- und Wettergott Hadad oder Rammân zu verstehen, dessen Verehrung sich schon in sehr früher Zeit nach Mesopotamien verbreitet hat. In den Personennamen der Amarnabriefe findet er sich oft unter der Form Addu, Addi als Bildungselement, z. B. in Namen wie Pu-Addi, Šum-Addu, Natan-Addu, Japahi-Addu. Es fällt auf, daß wir in diesen Eigennamen den Gott בעל gar nicht finden zu einer Zeit, wo er uns aus den gleichzeitigen ägyptischen Quellen als Hauptgott der Kanaaniter bezeugt ist [1]. Hommel ist daher gewillt, das Addu in den Eigennamen der Amarnabriefe in vielen Fällen als Baʿal zu lesen; denn Addu wird mit einem Ideogramm geschrieben ([il] IM), welches auch Rammân und Bêl gelesen werden kann [2]. Daher entsprechen sich Namen wie Addu-miḫir und Baʿal-maher; Šamu-Addu und Šam-Baʿal; Addu-daian und Baʿal-šaphat.

Der Sturm- und Himmelsgott als Baʿal par excellence scheint schließlich unter dem Namen Himmelsgott alle Baʿale verdrängt zu haben. Auf den sogenannten Grenzsteinen oder Kudurrus wird er als Gott des Regens und Gewitters und somit der Fruchtbarkeit dargestellt als Stier oder Kuh, überragt von einem Blitzbündel. Auch später bleibt der Stier sein Symbol, während er ein Blitzbündel in der Hand trägt [3]. Es ist der Hauptgott von Syrien, der Zeus Dolichenus, derselbe Gott, den die Hettiter Tešub nannten [4] und mit welchem die Israeliten Jahwe zusammenbrachten, indem sie ihn als Himmelsgott Baʿal nannten und in Gestalt von Stierbildern im Nordreiche verehrten.

Diese Tatsachen und die allgemeine Art, wie sowohl die Ägypter als die Israeliten vom בעל sprechen, ebenso die Verwendung des Elementes בעל in den Personennamen führten Lagrange zur Ansicht [5], daß über den einzelnen Baʿalen, die theoretisch für identisch angesehen und praktisch nur nach den ihnen an ver-

---

[1]) Vgl. Max Müller, Asien und Europa, S. 315 ff.; Hommel, Altisraelit. Überlieferung, S. 220 f.

[2]) IM (IM.MA) nach Brünnow, Classified List Nr. 8358 = belûtu.

[3]) Vgl. Karl Frank, Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter, nebst einem Beitrag über die Göttersymbole des Nazimaruttaš-Kudurru von H. Zimmern, Leipzig 1906, S. 30 ff. Die Bilder der Berliner Kudurrus findet man im Beiheft zu Heft 1 der Vorderasiatischen Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin: Die bildlichen Darstellungen auf vorderasiat. Denkmälern der Königl. Museen zu Berlin, 1907.

[4]) Lagrange, Études², S. 92. [5]) L. c. S. 92 ff.

schiedenen Orten zugeschriebenen Prädikaten geschieden wurden, ein allgemeiner höchster Baʿal stand, ein Himmelsgott. Wenn später Hadad als Wettergott zum allgemeinen Himmelsgott wurde, so war das keine bloße philosophische Spekulation, sondern ein Zurückgehen auf alte Tatsachen.

In der Tat spricht die allen Semiten geläufige Verwendung des בעל = bêl als Gottesbezeichnung für ein hohes Alter dieses Begriffs, der Gott als Herrn und Besitzer charakterisierte. Der Kult dieses „Baʿal suprême" bedeutete eine Art Monotheismus, bis mit der fortgesetzten Differenzierung der sozialen Gruppen ein Auseinanderfallen oder vielmehr eine Vervielfältigung des einen Gottes zu Ortsbaʿalen eintrat. Immer schwebte aber im Hintergrunde die Einheit aller dieser Sondergestalten.

Die Verwendung des Wortes bêlu = בעל als Name für den Gott des Luftraumes und des irdischen Himmels der Babylonier, Bêl, scheint diese Ansicht zu bestätigen. Jeder Gott und jeder menschliche Besitzer ist ein bêlu, ein Herr. Der Gott Bêl, der schon in den Inschriften der frühesten Zeit erwähnt wird und den die Griechen später mit Zeus, die Babylonier schon vorher mit Marduk identifiziert haben, ist schon in sehr früher Zeit mit dem Sturmgott En-lil = Ἴλλινος des Damascius zusammengeworfen worden: Enlil wurde der Bêl von Nippur. Bêlu scheint jedoch ursprünglich nur ein Titel gewesen zu sein, der jedem Gott gebührte und besonders als Bezeichnung des Enlil von Nippur zu dessen Eigennamen wurde. Als später Marduk den Rang des Bêl (Enlil) von Nippur einnahm, wurde auch er Bêl benannt und schließlich Enlil gleichgesetzt [1]). Ist man zum Begriff des Himmelsherrn etwa durch Spekulation gekommen? Jastrow [2]) und andere Forscher lassen den Baʿal einer Stadt mit dieser wachsen und zu allgemeiner Bedeutung gelangen, so daß aus einer Lokalgottheit eine solche

---

[1]) Früher identifizierte man die Götter Enlil und Bêlu. Jetzt hat Clay im American Journal of Semitic Languages and Litteratures XXIII, 4 (Juli 1907) in einem Artikel „Enlil the God of Nippur" gezeigt, daß Enlil und Bêlu, wie schon die Ideogramme nahelegen, voneinander zu unterscheiden sind. Enlil ist der Herr des Luftraumes, während Anu der Gott des eigentlichen Himmels ist. Als solcher wird er bei Gudea, Cyl. A, XXIII, 20 f. bezeichnet als lugal ud-gù-silim dingir en-lil-la en gab-ri nu-tug „der König der Wirbelwinde Enlil, der Herr, der nicht seines Gleichen hat"; aber gleichzeitig war er auch schon bêl matâti Herr der Länder; sein Haupttempel E-kur, „Berghaus" in Nippur stellte vielleicht die Erde dar.

[2]) Die Religion Babyloniens und Assyriens I, S. 54.

über einen größeren Bezirk und daraus ein allgemeiner höchster Gott der irdischen Welt geworden wäre. Allein nichts erklärt, wie aus einer Lokalgottheit ein En-lil „Herr der Stürme“, ein בעל שמין „Himmelsba'al“, eine Nin-lil als Gattin Bêls geworden sein sollte.

Das, worauf es uns ankam, ist dies, daß die Idee der Herrschaft bei allen Semiten als besonderes Charakteristikum der Gottheit empfunden wurde und zwar die Herrschaft im Sinne des rechtlichen Besitzes. „Il faut donc conclure simplement“, sagt P. Lagrange [1], „que dès les origines le divin a été conçu par les Sémites comme exerçant une domination réelle sur le monde: le titre de Baal est un attribut de la divinité tellement fondé en droit, qu'il a été reconnu partout.“

Die mit בעל gebildeten Eigennamen bestätigen und vertiefen das gewonnene Ergebnis aufs beste. Aus der Zeit Sargons I. und Narâm-Sins (um 2700 v. Chr.) seien angeführt [2]:

Itti-Ba-al „Ba'al mit mir“ [3], Be-li-ḳarrad „Mein Herr ist ein Held“, Bêl-a-ši-ra-ni „Der Herr ist mein Heil (Arzt)“ [4], Bêl-šamê-ukîn (geschrieben EN . AN . NA . DU) „Der Herr des Himmels hat bestimmt“ [5]. Ferner aus der Zeit der Dynastie von Ur und Nisin (ca. 2478—2134 v. Chr.) [6]: Ba-al-edina-ka „Herr von Eden (?)“, Ba-al-ga-ba „Ba'al löst“ [7], Be-li-dug, Šal-me-be-li u. ä. [8].

Aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie seien genannt (ca. 2232—1933 v. Chr.) [9]: Bêl-a-bi (Bêl-a-bu-um) „Bêl ist mein Vater“ (vgl. Be-li-a-bi „Mein Herr ist mein Vater“), Aja-

[1]) L. c. S. 96.

[2]) Nach P. Dhorme, Les noms propres babyloniens à l'époque de Sargon l'ancien et de Narâm-Sin, in Beiträge für Assyriologie VI, S. 63—88.

[3]) Vgl. auch Ba-al-i-lí „Baal ist mein Gott“ in der Collection Hoffman, bei Radau, Early Babylonian History, Liste der Eigennamen, S. 435 ff., S. 436.

[4]) En = Bêl ist hier Gottesname, wie später הבעל bei den Kanaanäern; für אשר „heilen“ vgl. Namen wie רפאל, רפיה, ירפאל.

[5]) Vgl. בעל שמם und den Namen Šar-šamê-ukin. Der Herr hat natürlich seinen Untertanen Gesetze zu geben und sie zu leiten.

[6]) Nach P. E. Huber, O. Fr. M., Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin.

[7]) ga-ba = pitû öffnen.

[8]) Die Bedeutung vieler Namen ist noch nicht klar.

[9]) Nach Ranke, Personal Names.

be-li-it-ni-ši „Ai ist die Herrin des Volkes“, Be-li-li-ib-lu-uṭ „Möge mein Herr leben“ [1]), Be-li-da-a-an „Mein Herr ist Richter“, Be-li-en-nam „Be merciful, my lord“ [2]), Be-li-ib-ni-a-ni „Mein Herr hat mich erschaffen“, Be-li-iš-me-an-ni „Mein Herr hat mich erhört“ [3]), Bêl-ma-lik „Bêl ist Fürst“ [4]), A-ri-ik-i-di-Bêl „Lang ist der Arm (die Macht) Bêls“, E-te-el-bî-Bêl „Erhaben ist das Wort Bêls“ [5]).

Aus späterer Zeit seien noch genannt Abî-Ba῾al, Adoni-Ba῾al, Ba῾al-ḥanûn (Hannibal), Ba῾al-râm „Ba῾al ist erhaben“, Addir-ba῾al „Ba῾al ist mächtig“, Ba῾al-šamar „Ba῾al behütet“, Ba῾al-šama῾ „Ba῾al erhört“, Ba῾al-ḥilleṣ „Ba῾al rettet“, Ba῾al-῾azar „Ba῾al hilft“. Wir sehen, wie Ba῾al völlig Gottesname geworden ist und die Gottheit bezeichnet, die sowohl zur Gesamtheit wie zum einzelnen im Verhältnis des mächtigen Herrn und gütigen Beschützers steht.

b. Gott als Fürst und König seiner Untertanen.

Bezeichnete Ba῾al mehr die Gottheit hinsichtlich ihrer tatsächlichen oder rechtlichen Stellung zu ihrem Herrschaftsgebiet, so wird sie nach der Art dieses Verhältnisses als Lugal, šarru, מֶלֶךְ oder „König“ bezeichnet. Als König und Gebieter über seine Untertanen erwählt Gott, wie wir gesehen haben, den irdischen König als seinen im Altertum auch göttlicher Ehren gewürdigten Vertreter, dessen Aufgabe es ist, die göttlichen in der Vorzeit gegebenen Gebote durchzuführen. Ursprünglich war מֶלֶךְ, šarru, Lugal wie Bêl, Ba῾al ein Appellativum, ist aber im Laufe der Entwicklung ähnlich wie dieses Gottesname geworden.

Unter den auf dem Obelisk des Maništusu [6]) erwähnten Personennamen [7]) befinden sich schon Namen wie Ma-lik-napištu-irba, wobei wir entweder mit Lagrange in Malik eine wirkliche babylonische Gottheit erkennen [8]), oder es im Sinne von malâku als

---

[1]) Frauennamen; der zweite Name dürfte allerdings keinen Gottesnamen enthalten. [2]) Ranke, l. c. S. 74.

[3]) Diese Namen enthalten allerdings nur den Gedanken einer persönlichen Beziehung.

[4]) Hilprecht verweist auf בעל־מלך.

[5]) Nach Hilprecht: „Sublime is the word of Bel“; vgl. Ranke, l. c. S. 81.

[6]) P. v. Scheil, Délégation en Perse. Textes élamites-sémitiques, Bd. II. Dieser Herrscher, König von Kiš und Elam, lebte um 3000 v. Chr.

[7]) Vgl. J. Hoschander, Die Personennamen auf dem Obelisk des Maništusu I, Marburger Diss. 1907. [8]) Études [2], S. 107 f.

Berater, Ratgeber fassen. Hierher gehören aus der Zeit Sargons I. Namen [1]) wie Ezzu-šarru „Der König ist furchtbar", Šarru-abba-ali „Der König ist Vater der Stadt", Šarru-emûḳa-iddin-ma „Der König hat Kraft verliehen", Šarru-emûḳa-ṣîrâti, nach P. Dhorme „Le roi est la force élevée", Šarru-emûḳu „Der König ist meine Kraft", Šarru-êriš „Der König hat gepflanzt", Šarru-i-bi „Sprich, o König", Šarru-idinnam „Der König richtet", Šar-ru-i-li „Der König ist mein Gott" [2]), Šarru-imḳu „Der König ist weise", Šar-ru-i-sir „Der König ist gerecht", Šar-ru-it-ti „Der König ist mit mir", Šarru-ušumgallu „Der König ist allmächtig" [3]), Šar-ru-ba-ni „Der König ist Schöpfer", Šarru-damiḳ „Der König ist gnädig", Šarru-dan „Der König ist stark", Šarru-dûru „Der König ist eine Mauer", Šar-ru-ṭâb „Der König ist gut", šarru-kuzbu [4]) „Der König ist strotzende Kraft", Šar-ru-la-ba „Der König ist ein Löwe", Šarru-šú-miḫ „König, lasse gedeihen" [5]), Šar-šamê-ukîn „Der Himmelskönig hat festgesetzt" [6]).

P. Huber sagt in seinem mehrfach erwähnten Werke über die Personennamen der Dynastien von Ur und Nisin von den zahlreichen mit Lugal (Šarru) zusammengesetzten Personennamen [7]), „es möchte den Anschein gewinnen, als ob Lugal an Stelle des höchsten Gottes Anu oder Ilu getreten sei und monotheistische resp. henotheistische Gedanken in der babylonischen Religion um seine Person sich kristallisieren; und Aussagen wie: Der König ist groß, der König ist gnädig, der König lebt, der König ist erbarmend, der König ist Hirte, der König ist Schutz, ist Halt, der König ist Schöpfer, erinnern an die geläutertsten alttestamentlichen Gottesvorstellungen". Von Eigennamen dieser Zeit seien angeführt:

[1]) Nach P. Dhorme in Beitr. f. Assyriol. VI, 63—68.

[2]) Es ist möglich, daß bei diesem Namen an den irdischen König gedacht wird; das würde jedoch nichts besagen, da dieser ein Abbild des himmlischen ist.

[3]) Name eines Patesi von Lagaš zur Zeit des Šar-gani-šar-ali und des Narâm-Sin (um 2800 v. Chr.). Die Bedeutung des Namens ist fraglich. Ušumgallu ist auch ein Drache.

[4]) HI.LI, welches Dhorme Kuzbu כזב liest.

[5]) Nach Dhorme für šummiḫ Impt. von šamâḫu II, 1 „sich fröhlich entwickeln lassen", vgl. Delitzsch, HWB 669[b]. Dhorme verweist auf Sarg. Cyl. 69, wo sich der Satz: Ištar mu-šam-me-ḫat nišê-šu findet, „ihre (der Sargonstadt) Bewohner ließ sie sich fröhlich entwickeln".

[6]) Dieser Name ist besonders beachtenswert; vgl. den schon erwähnten Bêl-šamê-ukin. [7]) L. c. S. 23f.

Lugal-ab-ba „Der Alte ist König“, Lugal-azag-zu „Der König ist weise“ [1]), Lugal-en-nu „Der König beschützt“, Lugal-erin „Der König leuchtet“, Lugal-igi = Šarru-îmur „Der König sieht“, Lugal-im-ru-a „Der König ist ein niederschmetternder Wind“, Lugal-utu „Der König ist Licht“, Lugal-gaba „Der König löst, vergibt“, Lugal-dug „Der König ist gut“, Lugal-ki-aga „Der König ist Liebling“, Lugal-ni-šag „Der König ist gnädig“, Lugal-ni-til (= šarru-uballiṭ) „Der König ruft ins Leben“, Lugal-šal-sud „Der König ist Erbarmer“, Lugal-sib „Der König ist Hirt“, Lugal-zi-mu „Der König gibt das Leben“.

In der Hammurabizeit nehmen Personennamen überhand, in denen das Königtum bestimmten Göttern zugeschrieben wird, wie Šamaš-šar-kittim „Šamaš, König der Gerechtigkeit“, Sin-šar-mâtim „Sin, König des Landes“, Aja-šar-ra-at „Aja ist Königin“, I-lu-ni-šar-rum „Unser Gott ist König“.

Wie der irdische, so leitet der Gottkönig in immerwährender Fürsorge die Menschen; er gibt ihnen Leben und Gedeihen, hat durch Verkündigung seines Willens die sozialen und rechtlichen Verhältnisse geordnet, hat seine rechte Verehrung auf Erden bestimmt und das Königtum eingesetzt. Bei der Schwäche der Menschen wacht er selbst auch unablässig über die Beobachtung seiner Rechtsordnungen und ahndet ihre Übertretung. Der Begriff der Leitung durch die Gottheit spielt daher für die Gesamtheit wie für den einzelnen eine sehr große Rolle. Gott ist der gerechte, gute Hirte, rê'û. Diesen Gedanken drücken folgende Namen aus: Šamaš-rê'û „Šamaš ist Hirte“, Šamaš-ma-lik „Šamas ist Berater“, Šamaš-mu-ta-bi-il-šu „Šamaš ist sein Leiter“ [2]); auch ein Name wie Šamaš-nu-ur-ma-tim „Šamaš ist das Licht des Landes“ dürfte übertragene Bedeutung haben; Ilu-rê'û „Gott ist Hirte“, Bêl-ma-lik „Bel ist Berater“ (בעל מלך), vgl. Ilu-ma-lik, Šamaš-ma-lik, I-šar-Šamaš „Šamaš ist gerecht“, Ia-am-li-ik-ilu „Gott ist König“ (vgl. Imlik-Sin, -Ea), [il]Na-bi-um-ma-lik „Nabium ist Berater“, Šamaš-a-suk-ni-ši „Šamaš ist das Bollwerk des Volkes“ [3]), Šamaš-dûr-a-li-šu „Šamaš ist die Feste seiner Stadt“, Sin-âsû „Sin ist Arzt“,

---

[1]) Dergleichen Namen sind häufig.

[2]) ובל I, 2 part. leiten, führen. Tigl. I, 15 werden die großen Götter als mu-ut-tab-bi-lu-ut šamê irṣitim bezeichnet; und im berühmten oben zitierten Mondhymnus IV R 9, 49/51 a wird Sin mut-tar-ru-u (Part. I, 2 von ורה) šik-na-at na-piš-tim genannt: „Leiter der lebenden Wesen“.

[3]) Assukku = Schutzwehr, Bollwerk.

Sin-mu-uš-ta-al „Sin ist Entscheider", Ú-ṣur-a-wa-at-Šamaš „Vollbringe den Befehl des Šamaš" [1]), Ú-ṣur-a-wa-zu „Vollbringe seinen Befehl", Ú-ṣur-bî-Ištar „Vollbringe das Wort Ištars", Ẓi-ḳar-bî-Sin „Erhaben ist das Gebot Sins". Es sei nur darauf hingewiesen, eine wie große Rolle der Gedanke der Leitung durch die Gottheit in den babylonischen Hymnen spielt: einen schönen Ausdruck findet er in dem oben erwähnten Hymnus an den Mondgott Sin [2]), wo es heißt, Rev. 11 ff.:

„Herr, im Himmel an Herrschertum, auf Erden an Herrschaft hast du unter den Göttern, deinen Brüdern, keinen Rivalen;
König der Könige, erhabener, gegen dessen Befehl niemand ankommt, dessen Gottheit kein Gott gleicht!
Wo dein Auge treulich hinblickt, erweisest du Gunst; wo deine Hand treulich er[faßt, schaffst du Err]ettung (?)."

Bedeutungsvoll ist der Begriff der rechten Leitung auch in der islamischen Theologie: so heißt es in der Eröffnungssure des Korans: „Leite uns den rechten Weg; den Pfad derer, gegen die du gnädig bist; nicht derer, denen du zürnst und nicht den der Irrenden." Daher nennen sich denn die Anhänger des Propheten mit Stolz „die recht Geleiteten".

Die Führung und Leitung der Welt, alle Einwirkung der Gottheit auf die Welt und auf die Gesamtheit ihrer Anhänger wird durch ihr lebendiges mächtiges Wort vermittelt. Das Wort Gottes ist nach den Vorstellungen des alten Orients gleichsam eine selbständig bestehende und wirkende Macht. Außer der schönen schon oben mitgeteilten Stelle aus dem Hymnus an den Mondgott Sin (IV R. 9) findet sich diese Personifikation des göttlichen Wortes noch in verschiedenen Hymnen [3]), so besonders anschaulich in dem Hymnus an Marduk (IV R. 26 Nr. 4), Z. 4 ff. [4]):

„Dein Wort ist ein erhabenes Netz [5]), das du ausspannst über Himmel und Erde.
Es kommt über das Meer, und das Meer, es erschrickt;
Es kommt über das Rohrdickicht, und das Rohrdickicht wispert;
Über die Flut des Euphrat kommt es,
Und das Wort Marduks erreget die Tiefe" [6]).

[1]) uṣur Impt. Praes. v. נצר. [2]) IV R 9.

[3]) Vgl. KAT [3] S. 608 Anm. 6.

[4]) Vgl. Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk (Beiträge für Assyriologie Bd. V, S. 279 ff.), Nr. VI.

[5]) A-mat-ka sa-par-ra ṣi-i-ru.

[6]) Vgl. die fast wörtlich damit übereinstimmende Stelle aus dem Ištarhymnus, Reisner, Sumerisch-babylonische Hymnen Nr. 56, Obv. Z. 69 ff.

Einen seltsamen und dabei doch klassischen Ausdruck findet dieser Glaube in dem Hymnus Reisner Nr. 4 [1]), über das Wort Bêl-Marduks:

„Das, was fest gegründet ist wie der Tag, wer kann sein Wesen erfassen?
Sein Wort, fest gegründet wie der Tag, wer kann sein Wesen erfassen?
Das Wort des großen Gottes, festgegründet wie der Tag, wer kann usw.
. . . . . .
11 Das Wort, welches droben die Himmel beruhigt,
Das Wort, welches drunten die Erde ruhen läßt,
Das Wort der Anunnaki, das verderbende;
Sein Wort kat keinen Magier, hat keinen Beschwörer;
Sein Wort ist wie die nahende Sintflut, der niemand zu widerstehen vermag,
. . . . . .
Das Wort des Herrn läßt das Röhricht in seiner Reife ersterben,
Das Wort Marduks erfreut die Ernte zu ihrer Zeit.
20 Das Wort des Herrn ist die nahende Hochflut, die das Antlitz mit Trauer erfüllt;
Das Wort Marduks ist die Überschwemmung, die den Damm zerbricht.
Sein Wort bringt große Heiligtümer zu Fall.
. . . . . .
24 Das Wort Bêls ist wie ein Hauch, kein Auge sieht es;
Es ist ein Traum, den man nicht wahrnehmen kann.
Von der Höhe kommt sein Wort, von der Höhe kommt sein Wort!
. . . . . .
40 Sein Wort, geht es sanft einher, zerstört es das Land,
Sein Wort, geht es wuchtig einher, vernichtet es die Häuser;
Sein Wort ist wie ein verdeckter Mischkrug, wer kann sein Inneres ergründen?
(Fest ist es verschlossen und geheime Dinge umfaßt es.)
. . . . . . [2])

Das Wort Gottes ist eine schöpferische Macht; nabû „nennen“, mit oder ohne šuma „Namen“, bedeutet soviel als schaffen; und nur das, was einen Namen hat, was „genannt ist“, existiert auch; daher sagt man ma-la šu-ma na-bu-u „so viele existieren“. Wie Gen. 1 durch Gottes Wort die Erde entsteht und auf ihr alle Lebensformen, heißt es auch im babylonischen Schöpfungsepos Enuma eliš I, 1: „Zur Zeit, da droben nicht benannt war der

[1]) S. 7 ff. Übersetzt von Banks, Sumerisch-babylonische Hymnen, Leipzig 1897, S. 9 ff. Neu bearbeitet und übersetzt von P. Paul Dhorme, Choix de textes religieux, S. 342 ff.

[2]) Die mitgeteilten Zeilen mögen genügen. Weil der Text eine Beschwörung ist, beschäftigt er sich vorwiegend mit den zerstörenden Eigenschaften des göttlichen Wortes, aber seine geheimnisvolle Allmacht und Überweltlichkeit tritt klar hervor. Ganz ähnlich ist auch der Hymnus K. 69, Jos. Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal, 1904, Nr. 6, Z. 41 ff.

Himmel (d. h. noch nicht existierte, enuma eliš la na-bu-ú ša-ma-mu), drunten das Festland nicht mit Namen benannt war (. . šuma la zakrat). Dieselbe Anschauung zeigt sich in Namen wie Ili-ib-ba-an-ni „Mein Gott hat mich genannt“, d. h. geschaffen; Ilu-šu-i-bi-šu „Sein Gott hat ihn genannt“, Ilu-bî-Ea nach Hilprecht [1]): „The word of Ea is god“; E-te-el-bî-E-a (-Marduk, -Rammân, -Ištar usw.), nach Hilprecht [2]): „Erhaben ist das Wort Ea's (Marduks, Rammâns usw.)“, I-ku-un-bî-Rammân „Wahr ist das Wort Rammâns“, Na-bi-ili-šu „Sein Gott nennt“, Wa-tar-bi-šu „Sein Wort ist übergewaltig“.

So übt jeder Gott als König und Herr durch sein Wort und seine Gebote eine absolute Herrschaft über seine Untertanen aus; diese sind seine Diener und bezeichnen sich als solche sehr häufig in den Eigennamen: Sin-a-da-lál „Ich diene Sin“, Lu-ud-lu-ul-Bêl „Ich will Bêl dienen“, Warad-Ištar „Knecht der Ištar“, und viele ähnliche.

Auch in den anderen semitischen Religionen findet sich das dem Šarru entsprechende Melek, Milk, מלך als allgemeine Bezeichnung Gottes, nur daß Melek sich allmählich noch viel inniger mit einer bestimmten Gottheit verbunden hat als Baal [3]).

Den individuellsten Charakter trägt dieser Gott bei den Ammonitern, wo er uns unter dem Namen מִלְכֹּם entgegentritt [4]). Es war der Nationalgott der Ammoniter und besaß in ihrer Hauptstadt ein Idol, das mit einer ein Talent schweren goldenen Krone geschmückt war. Es wird nicht angängig sein, מלכם 2 Reg. 23, 13 als מַלְכָּם „ihren König“ zu punktieren und so den Gott Milkom aus der Welt zu schaffen [5]). Neben Milkom kennt die hl. Schrift noch einen Gott מלך, den die Massoreten mit den Vokalen von בֹּשֶׁת „Schande“ versahen und מֹלֶךְ punktierten, welches die Septua-

[1]) Bei Ranke, Personal Names, S. 103. Er verweist auf das neutestamentl. *θεὸς ἦν ὁ λόγος*.

[2]) Bei Ranke, Personal Names, S. 81.

[3]) Vgl. im allgemeinen den Artikel „Moloch“ von W. W. Graf Baudissin in Haucks Realencyclopädie[3] XIII, 269 ff.; Lagrange, Études[2], S. 99 ff.; KAT[3] 469 ff.; Dussaud, Notes de Mythologie syrienne (1905), S. 156 ff.

[4]) מִלְכֹּם ist nach Lagarde mit Mimation gebildet; andere erklären das Wort durch מֶלֶךְ עַם „Volkskönig“ oder „ʿAmm ist König“; vgl. Namen wie בִּלְעָם Num. 22, 5 ff.

[5]) Ebenso wird der Gott Milkom in 2 Sam. 12, 30; 1 Chr. 20, 2; 1 Reg. 11, 9 erwähnt sein.

ginta durch *Μόλοχ* wiedergibt. In Wirklichkeit wird Melek (מֶלֶךְ „König") ausgesprochen worden sein oder nach dem Phönizischen Milk (Malk).

Diesem Moloch wurden Menschenopfer durch Feuer dargebracht, besonders die Erstgeburten; auf Grund der Ausgrabungen wissen wir, daß Kinderopfer in Kanaan seit alter Zeit eine furchtbare Rolle gespielt haben. In der Zeit der Religionsmengerei nahmen auch die Israeliten ihre Zuflucht zu diesem Götzen und opferten ihm ihre Kinder. Im Tale Ben-Hinnom bei Jerusalem war die Greuelstätte dieses Opfers, bis sie von Josias beseitigt wurde. Daß die Israeliten Jahwe mit dem Gotte Moloch identifiziert und ihm die Menschenopfer dargebracht hätten, ist unwahrscheinlich und nicht zu beweisen. Wenn man auch Jahwe gern mit dem Beinamen מלך als König des Volkes bezeichnete, wußte man ihn trotzdem von Moloch wohl zu unterscheiden. Als sich in der Königszeit der Einfluß des fremden Gottes Melech in Israel bemerkbar machte, scheint man diese Bezeichnung nicht mehr auf Jahwe angewandt zu haben; Träger von Namen wie Natan-Melek (2 Reg. 23, 11) und ʿEbed-Melek (Jer. 38, 7) sind Volksfremde. In Phönizien hatte מלך, Milk besondere Beziehungen zu Byblos. In der berühmten Inschrift des יחומלך, Jeḥawmilk aus Gebal (Byblos) [1], treffen wir den schon aus dem Sanḫerib-Text [2] bekannten Namen U-ru-milki als ארמלך wieder [3]. Aus der Amarnazeit seien folgende Namen erwähnt [4]: Abi-ilki „Mein Vater ist König" (Arvad und Tyrus), Aḫi-milki „Mein Bruder ist König" (vgl. hebräisches אֲבִימֶלֶךְ, Name mehrerer philistäischen Könige (Gen. 20, 2 ff.; 21, 22 ff. u. ö.). und אֲחִימֶלֶךְ (Vater des Abiathar), Abdi-Milki „Diener des Milk", Milkili [5], Milk-uri (Melchior). In Tyrus finden wir den Gott Melek unter der Form Melkart „König der Stadt"; von hier hat sich seine Verehrung nach Cypern und nach allen phönizischen Kolonien verbreitet [6].

---

[1]) Vgl. Mark Lidzbarski, Altsemitische Texte, I. Heft, Nr. 5.

[2]) KB II, 90.

[3]) „Milk ist Licht"; vgl. die ähnlichen Namen אוריאל, אוּרִיָּה.

[4]) Vgl. F. Hommel, Altisr. Überliefr., S. 215 ff.; Winckler, KB V; Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln, Lieferung 1, Liste der Namen.

[5]) Vgl. מַלְכִּיאֵל Gen. 46, 17; Num. 26, 45; und phönizisches מלך־בעל, palm. מלכבל, *Μαλάχβηλος*.

[6]) An Eigennamen aus Tyrus sei עזמלך genannt, aus Cypern אהלמלך, מלכיתן, בעלמלך.

Aus den Nachrichten der klassischen Autoren, nach welchen die Karthager und Phönizier dem Kronos Menschenopfer dargebracht haben [1], schließt Lagrange mit Recht, daß dieser Kronos weiter nichts als der phönizische Milk war; Kronos von *κραίνω* „herrschen" entspricht ja schon in seinem Namen dem מלך. Der Sage nach verschlingt Kronos seine eigenen Kinder, wobei Zeus von seiner Mutter Rhea durch eine List gerettet wurde. Dieser Zug der Sage weist deutlich darauf hin, daß auch dem Kronos einst Kinder geopfert wurden.

So hatten demnach die semitischen Götter etwas Schweres und Ernstes in ihrem Wesen. Wie kaum sonst die Götter eines Volkes nahmen sie in ihrem Herrschaftsgebiete Anteil am Leben, waren nicht nur die Gründer und Erhalter der Stadt, des Stammes oder Volkes, sondern übten auch ein Besitzrecht aus auf allen Ertrag des Bodens, auf Nachwuchs von Menschen und Vieh. Denn von Rechts wegen gehörte alles dem Gotte als dem Besitzer des Landes. Darum auch die Verbreitung des Menschenopfers: man wollte Gott das Liebste geben, was man hatte. Wie die Menschen, so waren auch die Götter Willensnaturen. Auf Grund ihrer Jurisdiktion über das Gebiet, welches ihr eigen war, forderten sie von ihren Untertanen eine ihrem Willen entsprechende Lebenshaltung. Die Beziehungen des Gottes zur Gesamtheit seiner Verehrer, sofern diese eine abgeschlossene Gruppe bilden, waren immer gesetzlicher und damit in gewissem Sinne rechtlicher Natur.

Diesem ernsten und fordernden Charakter der semitischen Götter entspricht als Kehrseite die unbedingte Hingabe des Menschen und ein rührendes Vertrauen. Zum Ausdruck solcher persönlicher Verhältnisse zwischen Gott und Mensch finden wir in den Personennamen und Hymnen die tiefsten Gedanken und innigsten Worte verwandt.

Und doch hatten die Beziehungen zwischen Gott und der Summe seiner Verehrer, sofern diese durch eine staatliche Organisation eine lebendige Einheit bildeten, wenig praktische Bedeutung. In Wirklichkeit bestanden sie nur in der Theorie und fanden ihren Ausdruck im Kultus, in den Hymnen und Gebeten, die alltäglich beim öffentlichen Gottesdienste rezitiert wurden. Dem Privatkultus ward vollste Freiheit gewährt. Und die schönen Worte der Inschriften von Recht und Gerechtigkeit, die der König als

[1]) Nachweise bei Lagrange, Études², S. 104 und Anm. 5.

irdischer Vertreter der Gottheit im Lande verbreitet habe, waren meistenteils nichts weiter als Phrasen, gut genug und durch tausendjährigen Gebrauch geheiligt, um immer wieder durch die Schreiber oder Bildhauer verewigt zu werden. Niemals hören wir etwas von einer religiösen Organisation, welche etwa die Verehrer eines Gottes zur Erreichung irgend eines idealen oder praktischen religiösen Zweckes zusammengefaßt hätte. Nie sehen wir, daß etwa von einem der Hauptkultusorte in Südbabylonien religiöse Gedanken missionierend verbreitet wurden: nichts Lebendiges, Persönliches und Organisatorisches finden wir in den Beziehungen der lokalen Kultgenossenschaften zur Gottheit: nur wenn eine Landeskalamität hereinbrach, dann nahm man durch erhöhte Opfer seine Zuflucht zu dem Landesgotte, oder im Kriege, wo er das Heer gegen die Feinde führte.

Das Verhältnis zu dem Landesherrn wurde als ein durch das Schicksal von der Urzeit an gegebenes betrachtet: die Grundsätze der sittlichen und sozialen Ordnung und des öffentlichen Kultus galten als seit den Tagen der Vorzeit durch den Stadt- oder Landesgott, der zugleich auch Erzeuger des Volkes und Gründer der Stadt war, geoffenbart. Der König war im Namen des Landesgottes oder der Götter der Hüter der Rechtsordnung und der Pfleger des Kultus. Mit der letzten Pflicht nahm man es schon des mächtigen und gebildeten Priesterstandes wegen sehr genau: daß hervorragende Männer auch an der ersten Pflicht gearbeitet haben, wissen wir. Aber daß man versucht hätte, ein ganzes Volk aus religiösen Motiven mit Einbeziehung aller einzelnen Volksglieder zu einem sittlichen und gottwohlgefälligen Leben zu erziehen, davon hören wir nichts. Die Lehre von den Forderungen der Götter war nur für die Gebildeten, die Volksmassen blieben in Aberglauben und Dämonenfurcht. Die Götter waren für das Volk da, und nicht das Volk für die Götter. Die Tempel in Babylonien und Ägypten und mit ihnen der Priesterstand besaßen immense Reichtümer, waren Bank- und Handelshäuser mit allen Interessen, welche dergleichen Institute mit sich bringen. Neben diesen weltlichen Aufgaben, die naturgemäß volle Aufmerksamkeit erforderten, scheint das religiöse Leben mehr und mehr in den Hintergrund getreten zu sein. Ja, sündhafte Gewerbe blühten an manchen Tempeln, geschützt durch den religiösen Nimbus, mit welchem man sie umgab.

Das Bundesverhältnis, welches Jahwe mit Israel verknüpft, hat demnach ein gewisses Analogon in den semitischen Volksreligionen, insofern Gott, sei es als Herr und Besitzer, sei es als Fürst und König, in Beziehung zur Gesamtheit seiner Diener gebracht wird, soweit diese Gesamtheit durch eine Stadt oder einen Staat sichtbar dargestellt werden kann. Die durch Herkommen geheiligte gesetzliche Regelung der öffentlichen Angelegenheiten, besonders des Kultus, wird der Gottheit zugeschrieben, die ihren Willen seit Anbeginn kundgetan hat. Aber dieses Verhältnis zwischen der Gottheit und ihren Dienern bleibt eine bloße Konstruktion; es ist lediglich ein gedachtes. Kein geschichtliches Ereignis, kein selbständiges Wählen der Gottheit, kein Bundesschluß brachte die Einigung mit ihren Dienern zustande; vielmehr gehörten die Stadt und ihr Gott seit ihrem Bestehen von Natur aus zusammen: eine Partei war ohne die andere nicht denkbar. Dieses rein natürliche Verhältnis gestaltete man dann nachträglich durch Gesetze aus.

2. Israel das von Gott erwählte Bundesvolk; die Berîth als Rechtsinstitut.

Jahwe war mit seinem Volke nicht durch ein naturnotwendiges, sondern ein frei gewolltes Verhältnis verbunden. Durch eine Gnadentat Jahwes wurde Israel in Erfüllung eines den Patriarchen gegebenen Versprechens aus der Zahl der Völker zu einer Ausnahmestellung emporgehoben und trat zu Gott in das rechtliche Verhältnis des Bundes. Jahwe nahm Israel in feierlicher Kundgebung seines Willens unter Zustimmung und Selbstverpflichtung des ganzen Volkes als Bundesvolk mit allen Rechten und Pflichten eines solchen an. Dieses in geschichtlicher Zeit feierlich geschlossene Berîth-Verhältnis läßt von selbst die Frage nach dem Grunde dieser Veranstaltung Gottes erstehen. Warum ging Jahwe gerade mit Israel so enge Beziehungen ein, und welche Pläne verfolgte er damit?

In dem Gedanken der Erwählung eines ganzen Volkes liegt ein Ziel, welches weit über eine Generation hinausweist. Jahwe mußte einen besonderen Zweck verfolgen, als er Israel erwählte, das kleinste unter den Völkern, als er es mit starkem Arm und vielen Wundern aus Ägypten herausführte und ihm seine Gebote gab. Die genaue Beantwortung der Fragen, welche diese Gedanken nahe legten, entzog sich dem forschenden Blicke. Denn

der Bund umfaßte seiner Idee nach das ganze Volk, alle noch im Schoße der Zukunft schlummernden Generationen. Sie alle und alle ihre Individuen waren miteinbegriffen in das große Ziel; für sie war Jahwes Wille ebenso bindend wie für die Gegenwart. Eine solche Zusammenfassung aller Volksglieder zu einem Ganzen ist im Altertum unerhört; darum trotz der unvermeidlichen partikularistischen Bestrebungen der Zug nach Zentralisation und Einheit im alten Israel. Die Kehrseite dieser Gedanken ist ein ausgeprägtes Pflicht- und Sündenbewußtsein, welches sich nach der nationalen Katastrophe im ganzen Volke mit Macht erhob, die verfehlte Vergangenheit unter seinem Gesichtswinkel betrachtete und für immer die Signatur des Judentums wurde.

Die Berîth (ברית) ist ein unter Beobachtung religiöser Riten abgeschlossenes Vertragsverhältnis, das durch feierliche Anrufung der Gottheit als Schützerin und Rächerin des einzugehenden Vertrages einen unverbrüchlichen Charakter erhielt. Sie hat sowohl rechtlichen, wie religiösen Charakter, weil alles Recht unter dem Schutze der Götter steht. Als Objekt konnten ihr alle möglichen Beziehungen der Menschen dienen. Wurde zwar ein solches feierliches Vertragsverhältnis niemals ohne Zuziehung der Gottheit geschlossen, so trat diese selbst doch niemals als Partei auf. Nur in dem Bunde zwischen Israel und Jahwe war dies der Fall, und zwar mußte hier Jahwe als der Herr und König die Initiative ergreifen. Es war eine unverdiente Gnade, daß er sich herabließ, mit seinem Volke in ein rechtliches Verhältnis zu treten. Jedoch konnte der Begriff „Bund“, ברית, auf diese Beziehung zwischen Gott und Volk nur in übertragenem Sinne angewandt werden; wenn Gott selbst Kontrahent war, konnte von einer Berîth eigentlich nicht gesprochen werden, denn Schützer des Bundes und Kontrahent fielen zusammen. Aber immerhin konnte das Wort, das sonst zur Bezeichnung der unverbrüchlichsten menschlichen Beziehungen diente, auf das durch die Erwählung geschaffene Verhältnis zwischen Israel und Jahwe mit gutem Grunde angewandt werden. Es war ein Bild, und man stellte sich den geschichtlichen Vorgang der Offenbarung demgemäß als Bundesschluß vor, ja man ließ Jahwe sogar in dem Bunde mit dem Stammvater Abraham sich dem menschlichen Bundesritus unterziehen. War dieser Gedanke der ברית in seiner Anwendung auf das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel einmal herrschend ge-

worden, so lag die Gefahr nahe, daß unter dem Bilde die richtige Auffassung dieses Verhältnisses verdunkelt wurde und an die Stelle derselben die rechtlich-formale der ברית trat, ein Do-ut-des-Verhältnis zwischen Jahwe und Israel, eben jene Auffassung, daß Jahwe vermöge des Bundes sein Volk nicht vernichten dürfe und gehalten sei es vor jedem Feinde zu retten. Deshalb sehen wir, wie die ersten Propheten den Ausdruck ברית meiden, um die formalistische Auffassung des Erwählungsgedankens fern zu halten, während sie diesen der Sache nach aufs deutlichste aussprechen.

Unsere Aufgabe wird es sein, das Berîth-Verhältnis in der rein menschlichen Sphäre als Rechtsinstitution zu untersuchen und dann seine Anwendung in der Jahwereligion zu verfolgen. Auch hier besteht die geschichtliche Entwicklung nicht in der allmählichen Entstehung des Bundesgedankens, sondern in der Art und Weise und im Umfange seiner Verwendung auf religiösem Gebiete.

a. Etymologie und Bedeutung des Wortes ברית.

Die Bedeutung, welche das Wort ברית im Laufe der geschichtlichen Entwicklung angenommen hat, ist eine sehr vielseitige. In bezug auf seinen ursprünglichen Sinn stehen zwei Meinungen einander gegenüber; die einen, wie Franz Delitzsch [1]), Gesenius, Dillmann, Guthe [2]), König [3]), Wellhausen [4]), Smend [5]) und die meisten der alten Ausleger, Katholiken wie Protestanten, sehen in ברית ein Vertragsverhältnis zwischen zwei Gleichstehenden oder ein solches, das der Höherstehende dem Untergebenen anträgt oder aufzwingt: ברית bedeute „Bund“ mit gegenseitigen Pflichten und Rechten. Erst in zweiter Linie habe der Ausdruck ברית auch die das Bundesverhältnis regelnden Pflichten und Gesetze umfaßt und demgemäß die Bedeutung „Bestimmung, Gesetz“ erhalten [6]).

---

[1]) Genesiscommentar⁵, S. 172.

[2]) De foederis notione Jeremiana, S. 8 f.

[3]) Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte, S. 84 f. Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments, 2 Bde., 1882; II, S. 338 ff.

[4]) Prol.[6], S. 415 f. [5]) Lehrbuch der altt. Religonsgeschichte[2], S. 295.

[6]) Vgl. zum Folgenden besonders R. Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Marburg 1896. Valeton jr. in ZATW XII, S. 1 ff., S. 224 ff.; XIII, S. 245 ff.; Lotz in der Neuen kirchl. Zeitschrift, XII—XV (1901 ff.); E. Sellin, Beiträge zur Israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte, Heft I: Jahwes Verhältnis zum israelitischen Volk und Individuum nach altisraelitischer Vorstellung, Leipzig 1896.

Die andere Meinung gibt ברית die Grundbedeutung „Entscheidung, Bestimmung“ und läßt von dieser die Bedeutung „Bund, Vertrag“ abgeleitet sein. Berîth wäre dann die einseitige Verpflichtung, die ein Einzelner oder eine Gesamtheit übernimmt, was unter der Form eines Vertrages geschah [1]).

Jedenfalls ist in ברית sowohl der Begriff „Bund“ als „Bestimmung“ enthalten; beide Begriffe besagen dasselbe, der erste betrachtet das Vertragsverhältnis nach der formalen, der zweite nach der inhaltlichen Seite. Wenn wir in Betracht ziehen, daß im Altertum Rechtsverhältnisse nur durch bestimmte feierliche Gebräuche zu Stande kommen, dürfte sich für ברית eher die Bedeutung „Bund“ im Sinne des aus dem Akte der Bundesschließung entstehenden Verhältnisses ergeben als die Bedeutung „Bestimmung“ und „Gesetz“. Darauf führt auch der technische Ausdruck כרת ברית (*ὅρκια τέμνειν*), der die Zeremonie des Bundesschlusses bezeichnet, wobei das כרת „schneiden“ die äußere Handlung und ברית den durch die Handlung intendierten Erfolg und den daraus erwachsenden rechtlichen Zustand bezeichnet.

Vielleicht bestätigt die Etymologie diese Vermutung [2]). Gewöhnlich leitet man ברית von einem Stamme ברה „erwählen“ ab und gibt ihm unter Heranziehung des arabischen برا die Bedeutung „schneiden, hauen“, so daß כרת ברית bedeuten würde: „eine Schneidung schneiden“ und der ganze Ausdruck vom Bundesritus hergenommen wäre [3]). Allein die einzige Stelle, wo das Verbum ברה „wählen“ vorkommt, 1 Sam. 17, 8, ist sehr unsicher; anstatt des בְּרוּ des hebräischen Textes wird wahrscheinlich בַּחֲרוּ zu lesen sein; damit verschwindet der Stamm ברה „schneiden“ von der Bildfläche.

Im Talmud bedeutet בְּרִית oder בִּירִית (f.) ein Band um die Schenkel, Knieband, periscelis [4]). (Vgl. Schabb. 63[b] ברית זו אצעדה, und Tosefta Kelim B. mez., Cap. 5 בורית (בירית) מחרישה, der Strick der Pflugschar). Mit diesem ברית Band, Fessel ist das arabische بُرَةٌ, die Kniespange der Frauen, die unmittelbar über dem Knie

---

[1]) So **Friedr. Delitzsch**, **v. Orelli**, **Strack**, **Nowack** (Archaeologie, Bd. I, S. 358 f.), **Siegfried-Stade** (Wörterbuch) u. a.

[2]) Vgl. **Kraetzschmar**, l. c. S. 244 f.

[3]) So **Gesenius**, Thesaurus linguae Hebraicae, 237. **Guthe**, l. c. S. 8.

[4]) Vgl. **Levy**, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, I 267 a.

getragen wurde, zusammenzustellen. Diese Kniespangen waren oft mit einer Kette miteinander verbunden und ließen nur kleine Schritte zu [1]). Das Verbum بَرَّ hat die Bedeutung „züchtig sein", (pium ac morigerum se gessit), und vom Eide gesagt: wahr, gerecht sein, daher ist بِرٌّ „Frömmigkeit", Treue im Eide, kurz alles wozu man verpflichtet ist, auch die Wallfahrt nach Mekka. Die entsprechende hebräische Wurzel ברר hat die ähnliche Bedeutung „absondern", in moralischem Sinne reinigen; בָּרוּר Zeph. 3, 9 heißt „rein", ebenso בַּר, vgl. arab. بَرٌّ, lauter, unschuldig. בֹּר ist Reinheit und Unschuld, und auch zugleich das Reinigungsmittel, dasselbe wie בֹּרִית „Laugensalz", das vegetabilische Alkali.

Damit hängt offenbar das assyrische ברה zusammen, welches in der Grundform „sehen, finden, entscheiden" bedeutet, davon bârû „der Seher", barûtu „der Seherberuf, die Entscheidung": gleichzeitig kommt dem Stamme ברה die Bedeutung „fesseln, einzwängen, fest umschließen" zu [2]), davon ist bîrtu, pl. bîrâte „die Fessel" gebildet (bi-ra-a-ti parzilli ad-di-šu-nu-ti „eiserne Fesseln legte ich ihnen an"), welches zugleich auch in der Bedeutung „Festung, Burg" gebraucht wird, entsprechend dem hebräischen בירה, welches wahrscheinlich ein assyrisches Lehnwort ist [3]). Das Abstractum bîrîtu bedeutet „Fesselung" und nach dem eigentümlichen Gebrauch dieser Abstracta zugleich „die Fesseln" [4]). Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß ברית mit diesem bîrîtu „Fesselung" zusammenzustellen ist [5]). Der Ausdruck ברית käme demnach von einem Stamme ברה „binden, fesseln, absondern" und ברית wäre die „Fesselung", das Binden des bis dahin freien Willens durch die Fesseln eines Vertrages; und כרת ברית bedeutet die Vornahme jener religiösen, äußerlich durch das כרת charak-

[1]) Diese Schrittkettchen waren auch bei den Israeliten gebräuchlich; so erwähnt sie Jes. 3, 20 unter dem Namen הַצְּעָדוֹת als Toilettengegenstand der Frauen; vgl. arab. مِقْعَاد.

[2]) Delitzsch, HWB 185 a.

[3]) Besonders dient das Wort zur Bezeichnung der Burg von Susa, Neh. 1, 1; Esther 1, 2; 2, 3, 8; 3, 15.

[4]) Z. B. V Rawl. 5, 4 f.: bi-ri-tu parzilli ad-di-šu-u-ma „ich legte ihm eiserne Fesseln an".

[5]) So schon Lotz, Die Inschriften Tiglathpilesers I, S. 136. Ebenso Kraetzschmar, l. c. S. 245.

terisierten rituellen Handlung, wodurch zwischen den vertragschließenden Parteien ein unverbrüchliches durch die Gottheit geschütztes Rechtsverhältnis entsteht, welches durch die Vertragsbedingungen geregelt wird. Dieses Verhältnis ist eine „Fesselung“, indem die Parteien von dieser Zeit an in den dem Vertrage zu Grunde liegenden Beziehungen an die Abmachungen gebunden sind. Insofern die Gültigkeit des Bundesvertrages von dem religiösen Ritus abhängt, heißt zunächst dieser Bundesschluß selbst ברית und weiterhin das mit dieser Förmlichkeit geschaffene Rechtsverhältnis. Und weil dieses inhaltlich in den beschworenen Bundesbedingungen zum Ausdruck kam, heißen diese selbst ברית. Diese Bedeutungen des Wortes gehen von selbst unmerklich ineinander über. Weil jedoch erst der Begriff des feierlichen Vertrages vorhanden gewesen sein muß, ehe man daran ging, seinen Abschluß von einer signifikanten rituellen Handlung abhängig sein zu lassen, haftet der Ausdruck ברית in erster Linie am Vertrage selbst, d. h. an dem Rechtsverhältnis oder dem durch dasselbe hervorgerufenen konkreten Zustande. Das griechische *ὅρκια τέμνειν* entspricht dem כרת ברית ziemlich genau [1]). *Ὅρκος*, von *ἕρκειν*, bedeutet ebenso wie ברית ursprünglich „Schranke, Fessel“, vgl. das bekannte *ἕρκος ὀδόντων* „Schranke, Gehege der Zähne“, und *ἑρκίον αὐλῆς* „die Hofmauer“ [2]).

Damit ist die Ansicht Zimmerns [3]) und Wincklers [4]) als unhaltbar erwiesen, die ברית mit dem babylonischen bârû, bârûtu „Seher“, „Entscheidung“, den technischen Bezeichnungen für den Wahrsagepriester und seine Kunst zusammenstellen wollten. ברית wäre dann nach Zimmern ein frühzeitig in Palästina rezipiertes babylonisches Lehnwort mit der ursprünglichen Bedeutung „Opferschau“, „Orakelspruch“, „das dann allerdings im Hebräischen selbst sowohl seiner Wortbedeutung, wie der Sache nach eine eigenartige Weiterentwicklung durchgemacht hatte“. Die Eigenart dieser Entwicklung macht diese Annahme schon unmöglich.

---

[1]) Vgl. Kraetzschmar, l. c. S. 246.

[2]) Kraetzschmar, l. c. S. 167 Anm. 1 verweist auf den interessanten Ausdruck מסרת הברית Ezech. 20, 37 und hält mit Valeton gegen Smend und Cornill am überlieferten Texte fest; מסרת = מאסרת, von אסר „binden“, bedeutet danach die durch Eid und Fluch übernommene Verpflichtung, den Zwang, so daß הביא במסרת הברית dem הביא בב׳ entsprechen würde.

[3]) KAT[3] S. 606; vgl. auch seine „Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion“, S. 90.

[4]) KAT[3] S. 218 Anm. 1; vgl. auch seine Geschichte Israels II, S. 69 f.

b. Die rechtliche Art des Berîthverhältnisses.

Das durch die ברית begründete Vertragsverhältnis ist immer ein wechselseitiges. Die Auferlegung und Verteilung der gegenseitigen Leistungen richtet sich nach den Machtverhältnissen der Kontrahenten und nach dem Zweck des Bundes, so daß die Verpflichtungen bei Gleichgestellten auf Verabredung, zwischen Sieger und Besiegten auf dem Willen des Siegers beruhen. Wenn im letzteren Falle die Lasten nur einer Partei auferlegt scheinen, so ist damit die Gegenseitigkeit des Verhältnisses in keiner Weise in Frage gestellt; denn der Sieger begibt sich des Rechts, die Besiegten nach dem Satze vae victis zu behandeln und erkennt sie durch das Vertragsverhältnis als unter seinem Schutze stehend an [1]).

Ein Blick auf die zahlreichen im Alten Testament erwähnten Bundesschließungen wird diesen Charakter der ברית durchaus bestätigen. Gen. 31, 44 ff. schließen Jakob und Laban mit ihren Stämmen einen Bund zwecks Festsetzung des Gebirges Gilead als Grenzscheide; Gen. 21, 22 ff. und 26, 26 ff. schließen Abraham bezw. Isaak einen Vertrag mit dem Philisterkönige Abimelek zur Sicherung gegenseitiger freundschaftlicher und nachbarlicher Beziehungen. David und Abner schließen (2 Sam. 3, 12 ff.) eine Berîth, auf Grund deren Abner gegen Zusicherung des Lebens und persönlicher Sicherheit in Davids Dienste tritt; 2 Sam. 5, 3 (vgl. 3, 21) erkennen die Geschlechtshäupter Judas David feierlich unter Abschluß einer Berîth als König an. David und Jonathan schließen 1 Sam. 18, 3; 20, 8; 22, 8 eine Freundschaftsberîth miteinander, während der Bund zwischen Salomo und Hiram von Tyrus (1 Reg. 5, 26) wesentlich politischer Art ist. Ähnlich ist die Berîth zwischen Benhadad von Damaskus und König Asa von Juda, von der 1 Reg. 15, 19 und 2 Chr. 16, 3 erzählt wird. Als einer der aus der Schlacht gegen die fünf babylonischen Könige entronnenen Sodomiter Abraham die Nachricht von der Gefangennahme und Wegführung seines Bruders Lot bringt, bemerkt die hl. Schrift (Gen. 14, 13): „. . . (Abram) wohnte bei den Terebinthen des Amoriters Mamre, des Bruders Eskols und Aners; denn diese hatten ihm einen Bund gewährt (וְהֵם בַּעֲלֵי בְרִית־אַבְרָם)“, d. h. die Amoriter waren als

[1]) Vgl. Lotz in der Neuen kirchl. Zeitschrift XV, 533. „In jedem Falle gehört es zum Begriff des Bundes, daß er die ihn schließenden wechselseitig einander verpflichtet. Ein ‚einseitiger Bund‘ ist ein Unding.“

Landesbewohner die überlegene Partei, die Abraham, anstatt ihn als Fremdling und Schutzlosen zu vertreiben, ein Plätzchen in ihrem Gebiet gönnten und ihn in ein Klientelverhältnis aufnahmen, wodurch die gegenseitigen Beziehungen rechtlich geregelt wurden; daher sind die בַּעֲלֵי ברית, die den Bund gewährende Partei [1]). Auch hier ist das Verhältnis ein gegenseitiges; Abraham war ein גר, ein Beisasse, geworden und war nicht mehr Fremder.

Als der Ammoniter Nahas 1 Sam. 11, 1 f. gegen die Stadt Jabes mit einem Heere heranzog, baten ihn die Jabesiten, ihnen einen Bund zu gewähren, d. h. von der Eroberung und Vernichtung der Stadt abzusehen, wofür ihm natürlich von Seiten der Bewohner eine Gegenleistung angeboten wurde: sie wollten seine Knechte sein. Nahas wies dessen Vorschlag jedoch mit Hohn zurück, oder vielmehr, er forderte als Bundesbedingung, daß jedem Einwohner das rechte Auge ausgestochen würde: „Auf der Grundlage (בזאת) will ich euch einen Bund gewähren, daß ich jedem von euch das rechte Auge aussteche.“ Ganz ähnliche Machtverhältnisse finden wir in der Berîth zwischen Gibeoniten und Israeliten Jos. 9, wo die Israeliten als Herren der Situation auf das Kriegsrecht verzichten, welches jedes Rechtsverhältnis zu dem besiegten Feinde ausschloß, und ein solches dennoch eingehen.

Nach 2 Reg. 11, 4 schloß der Hohepriester Jojada zur Beseitigung der Tochter der Isebel und zur Erhebung des legitimen Königssohnes Jehoas mit den Hauptleuten der königlichen Leibwache im Tempel eine ברית und ließ sie schwören. Dann zeigte er ihnen den bis dahin verborgen gehaltenen Königssohn und hatte nun durch die vorausgegangene ברית keinen Verrat zu befürchten. Der Bund wird hier geschlossen zur Verfolgung eines gemeinsamen Zieles; die Kontrahenten verpflichten sich zu treuer gemeinsamer Arbeit und versprechen, bei Erfolg oder Mißgeschick solidarisch zu bleiben. Aus Ez. 17, 13 ff. erfahren wir, daß Nebukadnezar mit Zedekia von Jerusalem eine Berîth schloß des Inhalts, daß der König und sein Land dem Babylonier gehorsam sein würden. Nebukadnezar als Sieger schreibt die Bedingungen vor, unter denen er noch einmal in ein Rechtsverhältnis mit Juda treten will. In diesem Falle trägt die ברית schon den Charakter einer feierlichen Verpflichtung, wenn auch das Verhältnis noch ein gegenseitiges ist. Denn Nebukadnezar erkannte Juda, das durch seine Empörung

---

[1]) Vgl. Kraetzschmar, l. c. S. 24.

sich außerhalb der Rechtsordnung gestellt hatte, als selbständigen Staat an. Als dann eine neue Empörung ausbrach, konnte Nebukadnezar diese Milde nicht mehr walten lassen. Der Josua 24 erzählte Vorgang zu Sichem ist nicht ein Bund Jahwes mit Israel, sondern eine ברית Josuas mit dem Volke, wodurch er ihm das feierliche Versprechen treuen Jahwedienstes abnimmt: vgl. v. 25: ויכרת יהושע ברית לעם ביום ההוא. und auf Grund dieses durch Bundesritus unverbrüchlich gemachten Versprechens legt er ihnen Gesetz und Recht auf (חק וּמִשְׁפָּט). Ein Stein, den Josua unter dem Gottesbaume aufrichtet, soll als Zeuge für alle Zeiten dienen, „denn er hat alle Worte gehört, die Jahwe mit uns geredet hat; darum soll er Zeuge gegen euch sein, damit ihr euren Gott nicht verleugnet“ (Jos. 24, 27).

Eine doppelte Berîth wird 2 Reg. 11, 17 bei der Erhebung des jungen Jehoas zum Könige erwähnt:

וַיִּכְרֹת יְהוֹיָדָע אֶת־הַבְּרִית בֵּין יְהוָה וּבֵין הַמֶּלֶךְ וּבֵין הָעָם לִהְיוֹת לְעָם לַיהוָה וּבֵין הַמֶּלֶךְ וּבֵין הָעָם׃

Jojada schließt eine feierliche ברית zwischen Jahwe, König und Volk, worin sich der junge König und sein Volk feierlich verpflichten, ein Volk Jahwes zu sein; es handelt sich um die Abschaffung des Baʿaldienstes und Wiederherstellung der legitimen Jahwereligion. Das waren offenbar die treibenden Faktoren der Erhebung des Königs. Durch ein feierliches Versprechen gelobt er mit seinem Volke treu beim Glauben der Väter zu bleiben. In einer zweiten Berîth erkannte das Volk Jehoas als seinen legitimen König an, während dieser die bestehenden Rechtsverhältnisse zu schützen versprach.

Bei der Einführung des neu aufgefundenen deuteronomischen Gesetzbuches (2 Reg. 23, 3; vgl. 2 Chr. 34, 31 f.) schloß König Josias mit dem Volke eine Berîth, das Gesetz Gottes von ganzem Herzen beobachten zu wollen. Zu diesem Zwecke trat er an seinen erhöhten und weithin sichtbaren Platz im Tempel „und schloß den Bund vor Jahwe (ויכרת את־הברית לפני יהוה), daß sie Jahwe nachwandeln, und seine Gebote, Zeugnisse und Satzungen von ganzem Herzen und von ganzer Seele beobachten wollten, um so die Worte dieses Bundes . . . in Kraft treten zu lassen. Und alles Volk trat in den Bund (ויעמד כל־העם בברית).“ Es handelt sich hier um eine feierliche Selbstverpflichtung von König und Volk, deren Inhalt durch die Infinitive mit לְ angegeben wird;

man verspricht Jahwe nachzuwandeln und seine Gebote treu zu beobachten. Dieser Bund zur Einführung des deuteronomischen Gesetzes gleicht dem 2 Reg. 11, 17 gelegentlich der Erhebung des Jehoas erwähnten vollständig, nur daß hier ein wiedergefundenes schriftliches Gesetz zu Grunde lag, während man dort gelobte, den Götzendienst abzuschaffen und Jahwes Volk zu sein.

Im Buche Jeremias wird 34, 8. 10. 15. 18 eine zwischen dem Könige Zedekias und den Bewohnern Jerusalems geschlossene Berîth erwähnt zwecks der vom Gesetze geforderten Freilassung der hebräischen Sklaven. Unter dem Drucke der beginnenden Belagerung durch die Babylonier entschloß man sich in Jerusalem, um willige Arme für die Verteidigung der Stadt zu gewinnen, ein Freijahr auszurufen (לקרא דרור) und alle Sklaven hebräischer Abkunft freizulassen. Zu diesem Zwecke schloß Zedekias mit den Fürsten und dem ganzen Volke einen Bund; denn zu dieser in das Privatrecht der einzelnen eingreifenden Maßregel mußte jeder freie Mann seine Zustimmung geben [1]). Die gelobte Freilassung wurde jedoch, als die Belagerung etwas nachließ, mit Gewalt wieder rückgängig gemacht und die feierliche Berîth in schnöder Weise gebrochen. Als Folge dieser Tat verkündete Jeremias den unabwendbaren Untergang der Stadt.

Wie 2 Reg. 22 f. eine Berîth zur treuen Beobachtung des Deuteronomiums geschlossen wird, verpflichten sich die Führer des Volkes und nach ihnen alle Israeliten bei der Einführung des durch Esra redigierten Gesetzes Moses'; sie „nahmen Eid und Schwur auf sich (באים באלה ושבועה), daß sie nach dem Gesetze Gottes, das durch Moses, den Knecht Gottes, übermittelt ist, wandeln und alle Gebote . . . halten wollten" (Neh. 10, 30); אלה und שבועה bilden hier die beiden Teile der Berîth. Ebenso verpflichtet sich das Volk durch Eingehen einer Berîth (Ezra 10, 2 ff.), die fremden Weiber zu entlassen.

Wie der Bund des Zedekia mit den Bewohnern Jerusalems beweist (Jer. 34, 8 ff.), haben wir in allen diesen Fällen an eine wirkliche ברית zu denken, die immer den Charakter der gegenseitigen Verpflichtung bewahrte: Man versprach sich gegenseitig unter feierlichem Bundesschluß, seine Pflicht oder eine freiwillige Leistung zu erfüllen. Durch den Bundesschluß erwarb jeder Israelit

---

[1]) Vgl. Cornill, Das Buch Jeremia, Leipzig 1905, S. 379 ff.

auch gegen seinen Mitbruder eine rechtliche Pflicht, die gelobte Leistung zu vollbringen, nicht nur gegen Jahwe.

Wie Neh. 10, 30 und 1 Sam. 14, 24 ff. zeigen, bestand die Berîth aus zwei Teilen, dem Schwure (שבועה) und dem Fluche אלה nebst einer sinnbildlichen Zeremonie, welche die Unauflöslichkeit der Verpflichtung oder den Schwur ausdrückte. Schwur und Berîth sind verwandte Dinge, und zwar ist die Berîth das feierlichere; der Eid verhält sich zu dieser wie der Teil zum Ganzen. Später scheint man auch feierliche Eide als ברית bezeichnet zu haben; ursprünglich gehörte zu einer solchen jedoch neben dem positiven Teile des Eides mit Namhaftmachung der Bedingungen noch der Fluch in Form einer feierlichen Selbstverfluchung und die Darstellung dieses Verhältnisses oder des Fluches durch einen von beiden Parteien vollzogenen Ritus, der zugleich die unerläßliche Form für das Zustandekommen des Berîthverhältnisses bildete. Beide Kontrahenten unterzogen sich diesem Ritus; handelte es sich jedoch wesentlich um Auflegung einer Verpflichtung auf eine Partei oder um Zusicherung einer Leistung, so schwur nur der eine in Betracht kommende Kontrahent, weil die Gegenleistung des andern Kontrahenten entweder in der Gewährung eben dieses Bundes bestand, oder weil die Zusicherung einer Leistung nur ein schon früher formell geschlossenes Bundesverhältnis erneuerte.

Sonach bezeichnete ברית das durch feierliche Anrufung Gottes und die Bundeszeremonie geschaffene Rechtsverhältnis zwischen zwei Kontrahenten. Die ursprüngliche Bedeutung von ברית mit Kraetzschmar [1]) allein auf den Bundesritus zu beschränken, geht schon deswegen nicht an, weil eine äußere Zeremonie ihre Bedeutung erst durch den Gedanken empfängt, den sie ausdrücken soll. „Gott hat mit Israel einen Bund geschlossen“ bedeutet nicht bloß den historischen Einzelvorgang, sondern auch das daraus entsprungene Rechtsverhältnis. Durch den Abschluß der Berîth erhielten irgend welche Abmachungen und Verpflichtungen zwischen zwei Kontrahenten den Charakter der Unauflöslichkeit und Heiligkeit; die Sache der Menschen wurde dadurch zu einer Angelegenheit Gottes gemacht und unter seinen Schutz gestellt; und jede Verletzung der übernommenen Verpflichtungen forderte die göttliche Strafe heraus.

[1]) L. c. 40 f.

Das Eingehen dieses Rechtsverhältnisses wurde an eine religiöse Zeremonie geknüpft, die durch Sitte und Herkommen geregelt war, aber durchaus nicht genau bestimmt gewesen zu sein scheint.

c. Der israelitische Berîthritus und seine Parallelen.

Der hebräische Bundesritus war eine Blutzeremonie und ist seinem Ursprunge nach mit den Blutbünden der Araber verwandt, hat aber auf heimischem Boden eine durchaus selbständige Entwicklung erfahren. Man ist geneigt, die Bundeszeremonie von dem Ritus der Blutsverbrüderung abzuleiten [1]; ich möchte lieber sagen, daß sie auf Vorstellungen und Gebräuche zurückgeht, welche im Ritus der Blutsverbrüderung ihren bekanntesten Ausdruck gefunden haben. Es läßt sich nicht beweisen und ist nicht wahrscheinlich, daß das Opferblut der Tiere, welches bei der Berîth verwandt wurde, ein Ersatz des Menschenblutes ist. Blutsverbrüderung und blutige Bundeszeremonie sind parallele und nicht voneinander abhängige Erscheinungen. Es mögen hier Vorstellungen aus der Stammesreligion mitgespielt haben, daß alle menschliche Gemeinschaft nur Blutsgemeinschaft sein könne, und daß daher bei Herstellung einer Verbindung zwischen Blutsfremden diese Gemeinschaft durch gemeinsamen Blutgenuß ersetzt werden müsse. Aber schon die Erwägung einer etwaigen Ausführung solcher Ideen in der Wirklichkeit zeigt, daß im Ernste nicht daran gedacht werden kann, denselben einen so weitgehenden Einfluß zuzuschreiben; sie stoßen sich zu sehr an der Wirklichkeit [2]).

Größere Wirksamkeit scheint bei den Arabern die Vorstellung gehabt zu haben, daß ein gemeinsames Mahl eine unverletzliche Verbindung, wenigstens für eine bestimmte Zeit, herbeiführt. Nach Robertson Smith [3]) wird ein Bund geschlossen durch den bloßen Akt des gemeinsamen Essens; besonders knüpfte das gemeinschaftliche Opfermahl nicht nur einen Bund zwischen der Gottheit und ihren Verehrern, sondern auch unter diesen selbst. Gott und Mensch sind beim Opfer Tischgenossen, und nach dem Gesetze der Gastfreundschaft gilt „those who sit at meat together are united for all social effects“. Daher werden die Bünde bei

---

[1]) Z. B. Smend, Lehrbuch der altt. Religionsgeschichte², S. 26.

[2]) Vgl. zur Blutsgemeinschaft W. R. Smith, Lectures on the Relig. of the Semites², S. 314 ff., 479 ff.

[3]) L. c. 269 ff.

einer Opfermahlzeit geschlossen, und Gott wird dabei zum Zeugen angerufen, wobei das letztere Moment nach Smith nur akzessorischer Natur ist. Aber bei den Bundesschlüssen finden wir neben den Opfermahlzeiten häufig noch eine Blutzeremonie, und es ist gänzlich ausgeschlossen, daß so wichtige rechtliche Beziehungen, wie ein Bundesverhältnis sie darstellt, im Altertum ohne Intervention der Gottheit abgeschlossen werden konnten. Durch die Blutzeremonie wurde die enge Verbindung der Paktierenden symbolisiert; wie dieses Blut ein Leben in einem Körper bildete, so sollten diese fortan eine Einheit sein; und letztere sollte so heilig sein wie das Blut, so daß ihre Verletzung Blutschuld hervorrief.

Das wichtigste aber war, daß der Weg der Vertragschließung über Gott ging. Man rief durch das Opferblut Gott zum Zeugen und Beschützer des Vertrages an, wodurch das durch ihn entstehende Rechtsverhältnis eben den Charakter der Heiligkeit und Unverletzlichkeit erhielt. Überall ist die Gottheit die Dritte im Bunde. Die Verbrüderung geschieht durch das Opferblut, während das folgende Opfermahl, das auch bei den Israeliten häufig beim Abschluß von Bünden erwähnt wird[1]), nur zur Bestätigung des eingegangenen Bundesverhältnisses diente.

Blut ist ja „der Kitt der intimsten Verbrüderung“ [2]); der Gedanke liegt nahe, den Freundschaftsbund durch Vermischung oder Lecken des gegenseitigen Blutes unlösbar zu machen. Dergleichen Bräuche finden sich über die ganze Erde verbreitet, und nach Wellhausen erinnern gewisse Geschlechternamen und das Wort شرط „ritzen“ im Sinne von „stipulieren“ daran, daß auch die alten Araber jene Verbrüderungsriten geübt haben. Herodot erzählt uns ein solches Beispiel: Wenn zwei Männer sich Treue geloben wollen, macht ein dritter mit einem scharfen Steine an der Innenseite ihrer Daumen einen Schnitt, zieht durch das Blut einen Faden aus ihren Kleidern und bestreicht mit dem Blute sieben Steine unter Anrufung des Dionysus und der Urania [3]).

Von Blutzeremonien bei Bundesschlüssen der Araber erzählt Wellhausen [4]) einige interessante Beispiele, bei denen es sich um Opferblut handelt. „Sie verschwuren sich beim schwarzen dunklen

---

[1]) Z. B. Gen. 26, 30; 31, 54.

[2]) Wellhausen, Reste², S. 125. Vgl. R. Smith, Kinship and Marriage, S. 47 ff.; Trumbell, The Blood Covenant, New-York 1885.

[3]) Herodot III, 8. [4]) Reste², S. 128 f.

(Altarblute): wir wollen uns nie scheiden", sagt al A'ša in einem von Gauhari angeführten Verse. Man brachte das Opferblut in einer Schale, in welche die Kontrahenten ihre Hände tauchten. So schlachteten die Männer von Bakr ein Kamel und verschwuren sich mittels seines Blutes, für Gassâs gegen die Taghlib zu kämpfen, bis keiner mehr von ihnen übrig sei [1]. Ibn Hišam [2] erzählt, daß die Banu Abdaldâr und die Banu 'Adî b. Ka'b miteinander ein Bündnis auf den Tod schlossen, indem sie ihre Hände in eine Schüssel voll Blut tauchten.

Für das Blut können jedoch auch andere Medien eintreten. So tauchten nach Wellhausen die Mutaijabûn von Mekka die Hand in eine Schüssel mit wohlriechender Essenz, um sich miteinander zu verbünden; ebenso taten Husain und die Seinen bei Kerbela [3], während die Fudûl zu diesem Zwecke Wasser aus dem heiligen Brunnen Zemzem tranken. Wir ersehen aus der Verschiedenheit der verwendeten Stoffe, daß das Wesentliche die Darstellung des unverbrüchlichen Verhältnisses war. Dasselbe sollte durch den Ritus gleichsam realisiert werden. Wellhausen [4] erinnert noch an die Redensart „seine Hand mit einem eintauchen", im Sinne von „gemeinsame Sache mit ihm machen" und an den Namen al Jamîn al Ghamûs „der getauchte Schwur", nach Wellhausen ein besonders feierlicher und bindender Eid heidnischen Ursprungs. Daneben kommt auch noch der Satz vor: „sie tauchten einen Eid (Eidbund)", worin Wellhausen mit Recht eine arabische Analogie zu dem hebräischen כרת ברית und dem griechischen *ὅρκια τέμνειν* (foedus ferire) erblickt. Die Art des Bundesritus war ohne Belang, das wesentliche war immer das durch denselben dargestellte Rechtsverhältnis.

Da der Eid und der Bund eng zusammengehören, bedeutet auch im Arabischen Hilf und Ḳasama beides. Der durch einen Eid geschlossene Bund ist حِلْف, pl. أَحْلاف, während der Eid selbst حَلِف heißt. Ebenso bedeutet قَسَم den Schwur und مُقْسَم die Schwurstätte, d. i. die Opferstätte [5].

---

[1]) **Hamdani 423, nach Wellh., Reste², S. 128.**

[2]) **Nach Wellh., Reste², S. 128.**

[3]) **Tabarî 2, 327; nach Wellh., l. c.**

[4]) **Reste², S. 129.**

[5]) **Vgl. auch إِلّ in der Bedeutung foedus und iuramentum.**

Dem hebräischen שבועה und אלה als Teilen des Bundesritus entspricht im Griechischen *ὅρκος* und *ἀρά*. Auch bei den Griechen pflegten feierliche Eide mit einem Fluche und Selbstverwünschung zu schließen. So verweist Kraetzschmar [1]) auf Äschines [2]), welcher berichtet, daß sich beim Eide der delphischen Amphiktionen an den *ὅρκος* ein gewaltiger Fluch schloß. Derselbe lautete [3]): *εἴ τις τάδε παραβαίνοι ἢ πόλις ἢ ἰδιώτης ἢ ἔθνος, ἐναγὴς ἔστω τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Ἀρτέμιδος, καὶ τῆς Λητοῦς καὶ Ἀθηνᾶς Προνοίας· καὶ ἐπεύχεται αὐτοῖς μήτε γῆν καρποὺς φέρειν μήτε γυναῖκας παῖδας τίκτειν γονεῦσιν ἐοικότα, ἀλλὰ τέρατα, μηδὲ βοσκήματα κατὰ φύσιν γονὰς ποιεῖσθαι, ἧτταν δ' αὐτοῖς εἶναι πολέμου καὶ δικῶν καὶ ἀγορῶν καὶ ἐξώλεις εἶναι καὶ αὐτοὺς καὶ οἰκίας καὶ γένος τὸ ἐκείνων, καὶ μήποτε ὁσίως θύσειαν τῷ Ἀπόλλωνι μηδὲ τῇ Ἀρτέμιδι μηδὲ τῇ Λητοῖ μηδ' Ἀθηνᾷ Προνοίᾳ μηδὲ δέξαιντ' αὐτῶν τὰ ἱερά.*

An die Verträge und Gesetze schlossen sich bei Griechen und Römern ähnliche Fluchformeln, wie wir sie später auch bei den Babyloniern kennen lernen werden [4]). So wird bei Livius [5]) eine dem Berîthritus nahestehende Zeremonie mit Fluchformel erwähnt: si prior defexit (populus Romanus) publico consilio dolo malo, tum illo die, Juppiter, populum Romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic feriam tantoque magis ferito quanto magis potes pollesque. Und von einer Bundesschließung bei den Skythen erzählt Herodot folgendes [6]): *Ὅρκια δὲ ποιεῦνται Σκύθαι ὧδε πρὸς τοὺς ἂν ποιέωνται· ἐς κύλικα μεγάλην κεραμίνην οἶνον ἐγχέαντες αἷμα συμμίσγουσι τῶν τὰ ὅρκια ταμνομένων, τύψαντες ὑπέατι ἢ ἐπιταμόντες μαχαίρῃ σμικρὸν τοῦ σώματος καὶ ἔπειτεν ἀποβάψαντες ἐς τὴν κύλικα ἀκινάκεα καὶ ὀϊστοὺς καὶ σάγαριν καὶ ἀκόντιον· ἐπεὰν δὲ ταῦτα ποιήσωσι, κατεύχονται πολλὰ καὶ ἔπειτεν ἀποπίνουσι αὐτοί τε οἱ τὸ ὅρκιον ποιεύμενοι καὶ τῶν ἑπομένων οἱ πλείστου ἄξιοι.* Sehr ähnlich wie hier, wo die Pfeile, die Streitaxt und der Wurfspieß den Kriegsgott vertreten, sind die Riten, unter denen in China die Aufnahme in die geheimen Gesellschaften erfolgt, welche letzteren ja auch in Europa neue Mitglieder durch Schwüre und geheimnisvolle Zeremonien zu erschrecken pflegen.

[1]) Die Bundesvorstellung S. 44.

[2]) Aeschinis Orationes, ed. Schultz, *Περὶ τῆς παραπρεσβείας* 115 f.

[3]) Nach Kraetzschmar, S. 44.

[4]) Vgl. Cicero, de legibus II, 8; Kraetzschmar verweist noch auf Corp. Inscr. Graec. Nr. 2691 und 3044.

[5]) Ab urbe condita I, 24. [6]) IV, 70.

In Babylonien erfolgte der Abschluß von Verträgen im Tempel unter Anwendung bestimmter Zeremonien und unter Darbringung eines Opfers. Wichtige Verträge, wie die Belehnung mit Ländereien oder Verkäufe von Grundbesitz, oder Bündnisverträge mit benachbarten Fürsten wurden ihrer Bedeutung wegen in besonders feierlicher Form geschlossen. Ein interessantes Beispiel ist der Vertrag zwischen Asurnirari, König von Assyrien, und Mati'ilu, dem Fürsten von Bît-Agusi, welcher sich im nördlichen Syrien ein Königreich gegründet hatte. Das Übereinkommen zwischen den beiden Herrschern wurde um das Jahr 745 v. Chr. getroffen: es wurde dabei eine Vertragsurkunde aufgesetzt, die uns erhalten ist und von Peiser veröffentlicht wurde [1]).

Im ersten Teile, der im Texte abgebrochen ist, erkennt Mati'ilu seine Abhängigkeit von Assyrien an und verpflichtet sich zu bestimmten Leistungen. Der Text beginnt jetzt mit Fluchformeln für den Fall, daß Mati'ilu den eingegangenen Verpflichtungen nicht nachkommt; darauf folgt, durch einen Strich gegen das Vorhergehende abgetrennt, die Beschreibung der Zeremonie, mit welcher der Vertrag rechtskräftig gemacht wurde. Ein Bock wurde gebracht, nicht zum Opfer oder zum Schlachten bestimmt, sondern „damit Mati'ilu die Eidschwüre für Asurnirari, den König von Assyrien, mache, ist er heraufgebracht". Nun hören wir, worin die Bundesschlußzeremonie bestand:

šum-ma Ma-ti-'-ilu ina a-di-í ta-mi-ti . . .
ki-i ša LU . NIM an-ni-u ultu pit-ḳi-šuši-lu-[a]
a-na pit-ḳi-šu la itûrû-ni pa-ni ša pit-ḳi-šu . . .
a-ḫu-la Ma-ti-'-ilu a-di mârî-šu m[arâti-šu]
nišî mâti-šu ultu libbi mâti-šu li- . . .
a-na mâti-šu la itû-ra pa-nî ša mâti-šu la . . .
ḳakḳadu an-ni-u la ḳakḳadu ša LU . NIM . . .
ḳakḳadu ša Ma-ti-'-ilu . . .
ḳakḳadu ša marî-šu rabûti-šu nišî mâti-[šu]
šum-mu Mati-'-ilu ina a-di-í an-nu-ti . . .
ki-i ša ḳakḳadi ša LU . NIM an-ni-u ḳa-[ti . . .
. . . .
ḳakḳadu ša Ma-ti-'-ilu ḳa-ti ip-ṭur (?) . . .

---

[1]) In den Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1898, S. 228 ff. (Studien zur orientalischen Altertumskunde II); vgl. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer, S. 241 ff. (AO, Ergänzungsband II, Leipzig 1907); KAT [3] S. 49.

„Wenn Mati'ilu wider die Eidschwüre sündigt:
gleichwie dieser Bock von seiner Hürde [1]) heraufgebracht ist,
so daß er zu seiner Hürde nicht zurückkehrt, vor seiner Hürde . . .
so soll dann Mati'ilu samt seinen Söhnen, seinen Töchtern,
den Leuten seines Landes von seinem Lande heraufgebracht werden,
zu seinem Lande nicht zurückkehren, an die Spitze seines Landes sich nicht [stellen?].
Dieser Kopf ist nicht der Kopf des Bockes,
der Kopf des Mati'ilu ist es, der Kopf seiner Söhne,
seiner Großen, der Leute seines Landes [ist es].
Wenn Mati'ilu wider diese Eidschwüre [sich vergeht],
gleichwie der Kopf dieses Bockes abgeschlagen wird,
. . . .
so wird der Kopf des Mati'ilu abgeschlagen (?)."

Darauf wurde nach Weber dieselbe Zeremonie wie mit dem Kopfe auch mit dem Phallus des Tieres vorgenommen. Den Schluß des Textes bilden eine Reihe von Verwünschungen, die stets mit den Worten beginnen: „Wenn Mati'ilu wider diese Eidschwüre für Asurnirari, den König von Assyrien, sündigt, so . . ." soll ihn dieses oder jenes Übel treffen, worauf dann eine große Anzahl von Göttern als Zeugen des Vertrages angerufen wird. Wir können somit an diesem interessanten Beispiele deutlich den Eid mit Nennung der Vertragsbedingungen, den Fluch und die denselben symbolisierende Handlung unterscheiden. Daß daneben den Göttern auch Opfer dargebracht wurden, ist selbstverständlich.

In einem Vertrage, der zwischen Asarhaddon und Ba'al von Tyrus um das Jahr 673 geschlossen wurde [2]), wird von Asarhaddon der Fluch der Götter von עבר הנהר angerufen, unter denen sich Z. 6 auch der Gott Ba-ai-ti-ilâni (ביתאל) befindet. Diese Götter sollen bei einem Bruch des Vertrages als Rächer auftreten: „die Speise in eurem Munde, das Kleid an eurem Körper, das Öl bei eurer Salbung verderben lassen; Ištar möge in furchtbarer Schlacht euern Bogen zerbrechen zu Fü[ßen eurer Feinde]", v. 16 ff.: ŠA [pl.] ina pi-i-ku-nu ku-ṣip-pu ina la-ni-ku-[nu] šamnê ina pa-ša-ši-ku-nu lu-ḫal-li-ḳu [il] Iš-tar ina ta-ḫa-zi dan-ni ḳašti-ku-nu li-ḫi-la šap-l[a-an ai-bi-ku-nu] . . .

---

[1]) Pitḳu von פתק „bauen", „machen", ist das Machwerk, der Bau, das Gebilde; pitiḳtu ist die aus Lehm gemachte Feldumfriedung. Vgl. HWB 554 a f.

[2]) Bei H. Winckler, Altoriental. Forschungen II, S. 10—16. Vgl. Peiser, Studien zur orientalischen Altertumskunde II, S. 12 f., in den Mitteil. der Vorderasiat. Gesellschaft, 1898.

In dem Vertrage Ramses' II. mit König Ḫattusil von Ḫatti, dessen Original in babylonischer Sprache und Keilschrift auf einer Silbertafel eingegraben war, und von dem Ramses II. eine Abschrift in dem Reichstempel von Karnak einmeißeln ließ [1]), werden als Zeugen angerufen: „Tausend Götter von den männlichen Göttern und von den weiblichen Göttern, von denen des Ḫattilandes, nebst tausend Göttern von denen des Landes Ägypten." Nachdem dann in einer Liste die Götter angeführt sind, heißt es: „Diese Worte, welche auf dieser Silbertafel für das Ḫattiland und für das Land Ägypten stehen — wer sie nicht halten wird, die tausend Götter des Ḫattilandes nebst den tausend Göttern des Landes Ägypten sollen ihn, sein Haus, sein Land, seine Untertanen heimsuchen." Sicherlich entsprachen diesen Flüchen im Text der Verträge entsprechende Zeremonien beim Abschlusse derselben.

Reiche Ausbeute finden wir in den babylonischen Freibriefen, die Städten und ganzen Bezirken, besonders Tempeln sowie auch einzelnen Besitzungen gewisse Privilegien zusprechen, ferner in Urkunden betreffend Eigentumsanerkennung, die meist den Abschluß von langjährigen Prozessen darstellen, und in Belehnungsurkunden, welche alle unter dem gemeinsamen Namen „Grenzsteine" (Kudurrus) zusammengefaßt werden [2]).

Die babylonischen Urkunden bedienen sich eines großen Apparates, geben eine genaue Vorgeschichte des Falles, historische Notizen und zum Schluß ausführliche Verwünschungen gegen diejenigen, welche die in der Urkunde niedergelegten Bestimmungen übertreten, während die assyrischen nur eine kurze Fluchformel enthalten [3]).

Als Beispiel aus der Zahl der babylonischen Kudurrus sei hier III R 43 angeführt. Nach Feststellung der Grenzen des in Frage stehenden Landgebietes und Namhaftmachung der Zeugen

---

[1]) Neuerdings behandelt von W. Max Müller, Der Bündnisvertrag Ramses' II. und des Chetiterkönigs, in den Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft 1902, Heft 5; hiernach die Übersetzung von Leop. Messerschmidt „Die Hettiter" (AO IV, 1 [2]), S. 6 ff.; vgl. Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft, Dezember 1907, Nr. 35.

[2]) Siehe O. Weber, Die Literatur, S. 245 f.

[3]) Vgl. Meißner, Beiträge für Assyriologie II, S. 565 ff.; C. W. Belser ebenda, S. 111 ff. In demselben Bande S. 258 ff. gibt Delitzsch eine Transscription und Übersetzung des Berliner Merodachbaladan-Steines, auf dem sich Col. V, 18 ff. ein solcher Fluch befindet. Vgl. auch KB IV.

wird für alle Zeiten verfügt, wenn jemand sich in irgend einer Weise gegen die Bestimmungen der Urkunde vergehe oder sie selbst verstecke oder vernichte (Col. III, 1—22), so mögen diesen Menschen „alle Götter, so vieler Name auf diesem Denkstein genannt ist, mit unlösbarem Fluche verfluchen! Anu, Bêl und Eà, die großen Götter, mögen sein Fundament ausreißen, vernichten, seinen Sproß ausrotten, wegraffen seine Nachkommenschaft". Nachdem dann Col. III, 31—IV, 31 eine Reihe von Flüchen aufgezählt sind, die der Reihe nach folgende Götter zur Ausführung bringen sollen: Marduk, Nabû, Rammân, Sin, Šamaš, Ištar, Gula, Adar, Nergal, Zamama, Papsukal, Išḫara, schließt der Text mit den Worten (Col. IV, 32—35): „Alle Götter, so vieler Name auf diesem Denksteine genannt ist, mögen mit unlösbarem Fluche ihn verfluchen."

Überhaupt wurde in Babylonien jeder Vertrag im Tempel vor der Gottheit unter Vornahme gewisser Zeremonien und unter Schwur und Fluchformeln geschlossen. In den Vertragsurkunden aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie, von denen uns viele Tausende erhalten sind [1]), finden sich diese Vorgänge im Text angedeutet. Naturgemäß mußte bei dem wachsenden Verkehr die Vertragsform immer einfacher werden, jedoch war sie stets mit einem feierlichen Eide verknüpft.

So heißt es, um einige Beispiele aus den Kontrakten der Ḫammurabizeit anzuführen, CT VIII, 28[a], Z. 17 f.: nîš [il] Šamaš u [il] Ai [il] Marduk [18] ù Su-mu-la-ilum it-ma „bei Šamaš und Ai, Marduk und Sumulaïlum [2]) hat sie geschworen"; ähnlich in einer Adoptionsurkunde, CT VIII, 29[b], Z. 10—14: nîš [il] Šamaš [[il] Ai [il] Marduk] [11] ù A-pil-[il] Sin [12] nîš An-nu-ni-tum ù a[lu Sip]par [ki] [13] it-mu-ú šá a-wa-at dub-bi-im [14] an-ni-im ú-na-ka-ru „bei Šamaš,

[1]) Eine Zahl derselben ist veröffentlicht in den Cuneiform Textes from Babylonian Tablets in the British Museum (abgekürzt CT), Bd. II, IV, VI, VIII. Vgl. Bruno Meißner, Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht, Leipzig 1893; derselbe, Aus dem altbabylonischen Recht, Leipzig 1905 (AO VII, 1); Peiser, KB Bd. IV; Samuel Daiches, Altbabylonische Rechtsurkunden, Leipzig 1903; Hermann Ranke, Babylonian legal and business documents from the time of the first dynastie of Babylon chiefly from Sippar (The Babyl. Exp. of the Univ. of Pennsylvania A VI, 1), Philadelphia 1906; Moses Schorr, Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babyl. Dynastie, Wien 1907 (Sitzungsber. der Kais. Ak. d. Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Kl., CLV. Bd., 2. Abhandlg.).

[2]) Der zweite König der Dynastie, regierte von ca. 2218—2183 v. Chr.

[Ai, Marduk] und Apil-Sin [1]), bei Annunit und der Stadt Sippar haben sie geschworen, den Inhalt dieser Urkunde nicht zu verletzen".

Manchmal wird der Inhalt des Schwures in den Urkunden erwähnt, so in CT II, 37, Z. 25 ff.: MU il Šamaš il Marduk u zabi-um IN.PAD 26 ba-ag-ri aḫ-ḫi-šu ù NIN-A.NI-MEŠ 27 marâni il Sin-a-bu-šu ba-ni 28 m il Namar-idinna 29 ù Sin-ba-ni i-ta-na-pa-lu „bei Šamaš, Marduk und Zabium [2]) schwuren sie: wenn ihre Brüder oder ihre Schwestern, die Kinder des Sin-abušu, klagen werden, so haben Namar-idinna und Sin-bani für den Schaden aufzukommen" [3]). Oder wir lesen statt des Schwures einen Fluch, CT VIII, 38, Z. 9 ff.: „Der Fluch des Šamaš und Iluma-ilum [4]) über den, der gegen den Vertrag prozessieren wird." Ähnlich CT VIII, 28c, Z. 22—26: „Der Fluch des Šamaš, des Marduk und des Sumulaïlum über den, welcher den Inhalt dieser Urkunde ändern wird."

Auch über eine Zeremonie, die beim Abschluß von Verträgen angewandt wurde, erzählen uns die ältesten Urkunden in ihrem reicheren, zum Teil noch in sumerischer Sprache abgefaßten Geschäftsstil. Die häufig wiederkehrende und immer sumerisch geschriebene Formel für den Vertragsschluß lautet: GIŠ-GAN-NA ÍB-TA-BAL GU-BI AL-TIL UKUR MULU-MULU NU-MU-UN-GI-GI-DAM MU AN . . . IN-PAD-DE-MEŠ „Den . . . Stab hat man hinübergehen lassen; sein Vertrag ist fertig. Niemals wird einer mit dem andern prozessieren. Bei . . . schwuren sie". Es kommt hier auf die durch GIŠ-GAN-NA ÍB-TA-BAL ausgedrückte Zeremonie an, die, wie es scheint, zur Gültigkeit eines Vertrages bei Erwerbung von Grund und Boden und von Sklaven nicht fehlen durfte [5]); leider ist die Bedeutung der Worte noch unsicher; doch ist soviel ersichtlich, daß es sich um ein stabartiges Instrument handelte, mit dem man eine durch BAL-etêku

---

[1]) Der vierte König der Dynastie, ca. 2168—2151 v. Chr.

[2]) Zabium war der dritte König der Dynastie, ca. 2183—2169 v. Chr.

[3]) Vgl. z. B. noch CT IV, 49, Z. 16—20.

[4]) Der erste König der zweiten babylonischen (sogenannten Meerlands-) Dynastie, Zeitgenosse Samsu-ilunas, soll 60 Jahre regiert haben und dürfte von ca. 2085—2026 v. Chr. anzusetzen sein.

[5]) Siehe Daiches, Rechtsurkunden, S. 40; vgl. bes. die Verträge CT VIII, 38; 39; 44; 45; 47; CT IV, 48; 49; 50; CT II, 16; 17; 25; 37.

ausgedrückte Handlung vornahm, welche zur rechtsgültigen Vertragsform gehörte [1]).

Bei allen alten Völkern war demnach das Eingehen von Vertragsverhältnissen an die Anrufung der Gottheit als Zeuge und Schützerin des Vertrages und an einen Ritus religiöser Natur geknüpft, der entweder das Vertragsverhältnis selbst oder den ausgesprochenen Fluch und die angedrohte Strafe versinnbildete. Schriftliche Fixierung der Verträge und ihrer Flüche lag im Wesen der Sache begründet; denn dadurch wurden die Bedingungen und besonders die Flüche gleichsam materialisiert und für immer wirksam gemacht.

Feierliche Bündnisse beanspruchten ihrer Wichtigkeit wegen ein besonders eindrucksvolles Zeremoniell, damit die Schwere und Unverbrüchlichkeit der Verpflichtung gekennzeichnet wurde; meist war es ein Blutritus, der mit einem Opfertiere vorgenommen wurde, welches darauf in gemeinsamer Mahlzeit verzehrt wurde. Diese Handlung charakterisierte die eingetretene unauflösliche Verbindung. Oder man stellte Fluch und Strafe an einem Tiere dar, wobei dasselbe nicht als Opfertier galt, sondern verscharrt wurde. Die Art der angewandten Riten scheint je nach der Bedeutung des Übereinkommens verschieden gewesen zu sein und hing wohl vom Herkommen ab, wobei persönliche Wünsche nicht ausgeschlossen waren. Auch in Israel scheint es neben dem gleich zu besprechenden Bundesritus mehrere andere gegeben zu haben, worauf Ex. 24, 3 ff. hindeutet sowie der Num. 18, 19 und 2 Chr. 13, 5 (vgl. Lev. 2, 13) erwähnte „Salzbund“.

Wie die Araber mit Vorliebe am Heiligtume der Kaaba unter Berührung des eingemauerten heiligen Steines oder am Tore الباب آلْمُلْتَزَم der heiligen Stätte ihre Bünde schlossen, wie auch die Griechen besondere Schwurstätten hatten, wurde in Israel die Bundesschließung לפני יהוה vorgenommen, in späterer Zeit nur im Tempel (vgl. 1 Sam. 23, 18; 2 Sam. 5, 3; 2 Reg. 23, 3). Das erste Stück

[1]) Die babylonischen Gelehrten erklärten diese sumerische Formel durch bukânam šutug (III, 1 von etêku „weitergeben“); doch wissen wir nicht recht, was bukânu ist. Meißner schlägt „Mörserkeule, Klöppel“ vor (Altbabyl. Privatrecht, S. 120; AO VII, 1, S. 6). Delitzsch, HWB 172[b] denkt an „Stempel“, was nicht paßt. Jacques Flach macht in der Revue Historique, t. XCV (1907) S. 313 Anm. 2 darauf aufmerksam, daß das Ideogramm GIŠ-GAN-NA auch sikkûru Verschluß, Riegel, Türriegel (HWB 499[b]) bedeute, und möchte deshalb übersetzen: le verrou a été poussé und verweist auf das kânu der Grenzsteine in der Bedeutung „investieren“. Vielleicht ist demnach das Ganze eine Art Investitur.

der Berîth war der Eid mit Nennung des Vertragsinhaltes; je nach der Stellung der Parteien zueinander schwor nur die eine oder, falls beide gleichgestellt waren, beide. An den Eid schloß sich eine Selbstverfluchung für den Fall, daß man den Bund brechen würde, und der eigentümliche Bundesritus, welcher durch den Ausdruck כרת ברית bezeichnet wird. An zwei Stellen, Gen. 15, 6 ff. und Jer. 34, 18 f., erwähnt die hl. Schrift die Anwendung des altheiligen israelitischen Bundesritus. Als Abraham von Jahwe ein Zeichen seiner Erwählung verlangte, ließ der Herr ihn eine dreijährige Kuh, eine Ziege und einen Widder desselben Alters nehmen, dazu eine Turteltaube und eine junge Taube, nicht als Opfertiere, sondern zu einem Bundesschluß. Abraham nahm die Tiere und zerteilte jedes in zwei gleiche Teile, nur die Vögel ließ er ungeteilt. Nach einer Wiederholung der verheißenden Worte durch Jahwe, kam es, als es dunkel geworden war, wie ein Rauch aus einem Ofen und eine Feuerfackel, die zwischen den halbierten Tieren hindurchging. In dieser Form hatte Jahwe mit Abraham den Bund geschlossen und seine Verheißungen auf eine rechtliche Grundlage gestellt (Gen. 15, 6 ff.). Bei dem Bunde, welchen Zedekias mit den Bewohnern Jerusalems schloß, wurde ein Kalb bei der Zeremonie verwendet (Jer. 34, 18). Das Hindurchschreiten durch die geteilten Tiere symbolisierte zugleich die enge Verbindung der Kontrahenten und den Fluch; es gehörte zur אלה; daher hat der israelitische Bundesritus etwas Düsteres und Ernstes an sich. Wie die beiden Hälften des Tieres zu einer lebensvollen Einheit zusammengehören, so sollen auch alle Hindurchschreitenden gleichsam durch den in den beiden Hälften des Tieres symbolisierten magischen Kreis untrennbar miteinander verbunden werden. Jede Trennung bedeutet Tod, und so wie dem Tiere soll es jedem ergehen, der sich von der Einheit des Bundes trennt. Durch die Blutriten der Araber beim Abschluß von Bündnissen sollte durch das gemeinsame Eintauchen der Hände in das Opferblut oder das Besprengen der Kontrahenten mit diesem Blut und die Applizierung desselben an den heiligen Stein oder den Altar dieselbe lebensvolle Einheit übertragen werden, deren Träger das lebendige Blut im Opfertiere war. Danach beruht das Hindurchschreiten zwischen den geteilten Tieren und die Blutapplikation auf demselben Grundgedanken. Aber beim israelitischen Bunde stellte das zerteilte Tier kein Opfer dar, sondern es wurde, wie wir aus ähnlichen Gebräuchen anderer Völker schließen können, vergraben,

weil an ihm der Fluch haftete. Der ganze Vorgang wurde nach dem ins Auge fallenden Merkmal des Zerschneidens durch das Verbum כרת ausgedrückt und nach dem durch ihn zustande gekommenen Rechtsverhältnis ברית genannt. Es ist jedoch höchstwahrscheinlich, daß beim Bundesschluß auch Opfer dargebracht wurden; dieselben waren aber ebenso wie das vorausgehende (Gen. 34, 54) oder folgende Opfermahl (Gen. 31, 46. 54; 2 Sam. 3, 20) für das rechtliche Zustandekommen der Bundesverpflichtung belanglos; sie galten wohl nur als Zeichen des perfekt gewordenen Verhältnisses. Allerdings hat man 2 Sam. 3, 20 den Eindruck, daß der Bund äußerlich durch das gemeinsame Mahl geschlossen wird. Das könnte nicht überraschen und würde in arabischen Gebräuchen seine Parallele haben.

d. Natur und Bedeutung schriftlicher Vertragsurkunden und anderer Bundeszeichen.

Es lag in der Natur einer sich auf die Zukunft beziehenden Verpflichtung, daß sich die Notwendigkeit ergab, die Bedingungen schriftlich festzuhalten; denn jede auch nur unfreiwillige Übertretung der zugeschworenen Verpflichtungen und Leistungen konnte die schlimmsten Folgen haben. Besonders Staatsverträge zwischen benachbarten Völkern, Kaufverträge über Grundbesitz, Belehnungen und Privilegien gingen in ihrer Bedeutung weit über die lebende Generation hinaus. Dazu kam noch eines, daß nur das gesprochene und noch mehr das durch die Schrift gleichsam materialisierte Wort seine Geltung und seine Wirkung besaß. Was bildlich dargestellt oder geschrieben war, nahm gleichsam Gestalt an und wirkte von diesem Augenblicke an als selbständiges Wesen. Ein gegen Babel ausgestoßener Fluch konnte wirksam sein; viel wirksamer war es aber, wenn Jeremias seine Weissagungen gegen Babel dem Seraja in einer Buchrolle übergab mit dem Auftrage, alle darin aufgeschriebenen Worte in Babylon laut zu verlesen, Jer. 51, 59 ff: „Und hast du dieses Buch zu Ende gelesen, so binde einen Stein daran und wirf es in den Euphrat und sprich: So soll Babel versinken und sich infolge des Unheils, das ich über es hereinbrechen lasse, nicht (wieder) erheben!“ (Jer. 51, 63 f.)

Deshalb wurden auch bei allen Völkern solche Verträge in irgend einer Form fixiert. Hier fand die Schrift ihre erste Anwendung; zum mindesten aber pflanzte man an dem Tage und

dem Orte, wo die für Generationen wichtigen rechtlichen Abmachungen getroffen wurden, einen Baum oder stellte einen Stein zum Gedächtnis auf oder errichtete einen Steinhaufen. Hier deuteten die rohen und ungelenken Zeichen einer Bilderschrift Datum und Inhalt der Verträge an. Daher finden wir denn auch bei den alten Völkern, in Babylonien und Ägypten sowohl wie in Kreta, bei den Hettitern, Mitanni, Elamiten und Kanaanäern die Schrift in früher Zeit in alltäglichem Gebrauche. Es ist ganz erstaunlich, was im alten Babylonien im Geschäftsleben nicht alles urkundlich aufgezeichnet und in den Archiven aufbewahrt werden mußte. Durch die schriftliche Fixierung wurde die ganze Vertragszeremonie mit Schwur und Fluch und Anrufung der Götter gleichsam gegenwärtig gehalten. Das Letztere war das wichtigste, denn die Götter waren die Schützer der Verträge. Wenn ihre Namen samt den Flüchen, die auf Vertragsbruch gesetzt waren, im Kontrakt schriftlich verzeichnet standen, bildete dieser gleichsam ein Amulett gegen Untreue der Gegenpartei und bei Verletzung des Vertrages einen wirksamen Rächer. Schlimm war es deshalb wenn die Urkunde verloren ging. Daher sehen wir auf den Grenzsteinen, als wichtige Urkunden über Eigentumsrechte an Grund und Boden, nicht nur die Vorgeschichte des Vertrages, die Zeremonie, die Zeugen, die Flüche und die zum Schutze angerufenen Götter aufgeschrieben, sondern auch die Götter selbst in ihren Symbolen bildlich dargestellt und dadurch gewissermaßen zum Schutze des Vertrages und der Urkunde vergegenwärtigt. Denn die Urkunde war in ganz besonderer Gefahr, trotzdem gewöhnlich ein Duplikat genommen und im Tempelarchiv aufbewahrt wurde. Daher sind auf den Grenzsteinen besondere Flüche gegen diejenigen geschleudert, welche durch Vernichtung dieser Steine selbst Schrift und Göttersymbole unnütz machen. Die Fälle, die dabei ins Auge gefaßt werden, sind für die damaligen Anschauungen sehr interessant. Eine häufig wiederkehrende Formel lautet (Grenzstein London Nr. 101 aus der Zeit des Melišiḫu [1213—1199 v. Chr.], Königs von Babylon, Col. II, 12 ff.[1]): „Wann immer in späteren Tagen unter kommenden Leuten, sei es ein Oberster, oder ein Vorsteher oder ein Oberpriester, oder irgend wer, Sohn von irgend jemand —; wer da auftritt und wegen jenes Feldes klagt, klagen

[1]) Siehe Peiser in Keilinschriftliche Bibliothek IV, S. 56 f., und vgl. ebendort S. 64 ff., 92 ff.

läßt, Col. III, 1: „das Feld ist nicht gegeben“ sagt, jenen Stein von seinem Platze entfernt und sei es ins Wasser oder ins Feuer wirft, oder ihn mit Steinen vernichtet, oder wenn er jene Flüche fürchtet[1], oder einen Toren, Tauben, Blinden[2] ihn wegnehmen und an einen Ort, wo man ihn nicht finden kann, stellen läßt, jenen Menschen, der vor dem Herrn des Feldes Fortnahme anstellen läßt, möge Anu . . . ihn verderben . . . Col. IV. . . . die Götter, so viele auf dieser Stele genannt sind, mit unlösbarem Fluche ihn verfluchen.“

Auf dem ältesten Grenzsteine, welchen wir besitzen, dem des Maništušu, Königs von Kiš (um 2800 v. Chr.), finden sich diese Gedanken schon völlig ausgeprägt[3]. Die einmal schriftlich fixierten Schwur und Fluchformeln wirkten fort, solange sie bestanden. So finden wir auf jeder Stele, jedem Denkmal und Grabmonument noch in späterer Zeit einen solchen Fluch ausgesprochen gegen diejenigen, welche dasselbe vernichten oder wegschleppen würden, was aber nicht immer verhindern konnte, daß man sich an die Flüche und ihre Folgen im Grunde wenig kehrte. Besonders gehörte es zur äußeren Form eines Gesetzbuches, daß die darin niedergelegten Gesetze unter den Schutz der Götter gestellt wurden, und daß auf die treuen Befolger der Gesetze Heil und Segen, auf ihre Verächter oder diejenigen, welche das Gesetzesdokument selbst vernichteten, die furchtbarsten Flüche herabgerufen wurden. Der Epilog des Kodex Hammurabi ist ein typisches Beispiel für diesen Brauch: Rev. Col. XXVI, 2: „Wenn jener Fürst (ein Rechtsnachfolger Hammurabis) auf meine Worte, die ich in meine Inschrift geschrieben, achtet, mein Gesetz nicht beschädigt, meine Worte nicht vertauscht, mein Denkmal nicht ändert, so möge jenem Fürsten wie mir, dem König der Gerechtigkeit, Šamaš seine Regierung lang machen, seine Untertanen in Gerechtigkeit soll er regieren. Wenn (aber) jener Fürst meine Worte, die ich in meine Inschrift geschrieben, nicht beachtet, meine Flüche verachtet, den Fluch Gottes nicht fürchtet, das Gesetz, das ich

---

[1] D. h. die folgenden Flüche.

[2] Denen die Flüche nichts anhaben können, weil sie die angedrohten Krankheiten schon besitzen.

[3] Gefunden in Susa und veröffentlicht von P. Scheil im II. Bd. der Mémoires de la Délégation en Perse, S. 1—52. Vgl. Jacques Flach, Revue Historique, t. XCV, S. 309 ff.: La propriété collective en Chaldée et la prétendue féodalité militaire du Code de Hammurabi.

gegeben, austilgt, meine Worte vertauscht, mein Denkmal ändert, meinen Namen auslöscht, seinen Namen hinschreibt oder wegen jener Flüche einen andern damit beauftragt, jener Mensch: ob König oder Herr, Patesi oder Bürger, welchen Namen er auch führe, der große Gott [1], der Vater der Götter, welcher meine Herrschaft befohlen hat, möge ihm den Glanz des Königtums entziehen, sein Zepter zerbrechen, sein Geschick verfluchen. Bêl, der Herr, der das Geschick bestimmt . . .“ In ähnlicher Weise wird der Zorn aller Götter gegen den Unglücklichen erregt.

Wenn wir daher in der hl. Schrift in mosaischer Zeit geschriebene Gesetze vorausgesetzt finden, und der Bundesschluß auf Grund schriftlich fixierter Bundesakte erfolgt, so ist das keine „deuteronomische“ Idee, sondern entspricht durchaus den Anschauungen des alten Orients, und wir haben von dieser Seite aus kein Recht, diesen Bericht zu beanstanden. Wenn wir ferner in Gesetzbüchern wie im Deuteronomium und dem Heiligkeitsgesetz am Schlusse ausführliche Fluch- und Segensworte finden, wobei naturgemäß die Fluchandrohungen überwiegen, so entspricht das weiterhin durchaus unsern Erwartungen, die wir an ein altes orientalisches Gesetz stellen müssen. Und wenn wir in dem jenen beiden Gesetzbüchern entsprechenden Bundesbuche (Ex. 21—23), welches rechtsgeschichtlich bei weitem die früheste Stufe einnimmt und ihnen sonst gleicht, diese Segenswünsche und Fluchformeln am Schlusse nicht in so ausgesprochener Form finden, werden wir von vornherein vermuten dürfen, daß uns dasselbe nur in trümmerhaftem Zustande überliefert ist. Ja, wenn uns eine Aufzeichnung des Grundgesetzes des Dekalogs und der Bundesworte durch Moses nicht berichtet wären, hätten wir das Recht, eine solche zu postulieren.

Das Aufschreiben rechtsgültiger Bestimmungen zur Darstellung ihrer unverbrüchlichen Dauer war dem alten Orient so in Fleisch und Blut übergegangen, daß man schon in sehr alter Zeit von Schicksalstafeln (dupšîmâti) sprach, in welchen das Geschick der Götter und Menschen aufgezeichnet war. Dieselben spielen in der babylonischen Mythologie eine große Rolle, denn der Gott, der die Schicksalstafeln besitzt, bestimmt über Götter und Menschen: es scheint, daß sie jedes Jahr neu geschrieben wurden. Marduk errang sie im Kampfe mit Tiâmat, und später ist sein

---

[1]) D. i. Anu.

Sohn Nebo ihr Träger [1]). Neben den Schicksalstafeln gab es nach altbabylonischer Anschauung andere, in welchen die Sünden der Menschen und ihre guten Taten verzeichnet wurden. Dieselben sind z. B. erwähnt auf der IV. Tafel der Šurpû-Serie K. 2333, Rev. 9 ff.: duppi arnêšu ḫiṭâtišu ḫablâtišu mâmâtišu tumâmâtišu ana mê linnadâ „die Tafel seiner Missetaten, Sünden, Schlechtigkeiten, seiner Fluch- und Schwurverhängnisse wurde ins Wasser geworfen" [2]), d. h. seine Schuld wurde durch seine Buße aufgehoben und demgemäß die Sündentafel aufgeweicht, wie es genau ebenso mit den irdischen Kontrakten geschah, wenn sie gegenstandslos geworden waren.

Eine ähnliche Vorstellung ist die vom Buche des Lebens [3]). Als Israel am Sinai in Abwesenheit des Moses durch den Dienst des Kalbes abgefallen war, legte Moses Fürbitte ein bei Jahwe. Dabei sagt er Ex. 32, 32: „Wenn du nun ihnen ihre Sünde vergibst, (so ist es gut), wenn aber nicht, so streiche auch mich aus deinem Buche, das du geschrieben hast." [33] Da antwortete Jahwe dem Moses: „Wer gegen mich gesündigt hat, den will ich aus meinem Buche tilgen." Ähnlich heißt es Jes. 4, 3 nach dem Strafgericht über das sündige Jerusalem: „Und die in Zion überleben und in Jerusalem übrig bleiben, sollen heilig heißen, alle, die zum Leben in Jerusalem (bestimmt und) eingetragen sind (כָּל־הַכָּתוּב לַחַיִּים בִּירוּשָׁלָם)." Ein frommer König ist daher bestrebt, bei Tempelrestaurationen die Inschriftplatten seiner Vorgänger und besonders Bauurkunden in den Grundmauern zu schonen. Nabunaïd war besonders geübt im Auffinden der Grundsteine, und es gelang ihm, 18 Ellen unter der Oberfläche den Grundstein des Sonnentempels E-barra zu Sippar, den Nebukadnezar vergeblich hatte suchen lassen und den nach Berechnung babylonischer Gelehrten Narâm-Sin 3200 Jahre vor Nabunaïd gelegt hatte [4]), aufzufinden [5]). In dem Berichte darüber, Cylinder von Abû-Habba,

[1]) Vgl. Weltschöpfungsepos IV, 121. In der Legende vom Gotte Zu wird erzählt, daß dieser sich die Schicksalstafeln der Götter mit Gewalt angeeignet habe. Vgl. Beiträge für Assyriol. II, S. 408 ff.

[2]) Zur Information vgl. O. Weber, Literatur d. Babylonier, S. 159 ff.

[3]) Als Parallele vgl. Borsippainschrift Nebukadnezars, Col. II, 23 ff. (KB III, 2, S. 54 ff.).

[4]) Dabei haben sie sich um rund 1000 Jahre verrechnet, denn Narâm-Sin ist anstatt auf 3800 v. Chr. auf ca. 2700 anzusetzen.

[5]) Cylinderinschrift von Abû-Habba, Col. II, 47 ff. in KB III, 2, S. 102 ff.

Col. III, 8 ff. heißt es[1]): „Die Namensschreibung (ši-ṭi-ir-šu-um) des Narâm-Sin, des Sohnes des Sargon, fand ich und veränderte sie nicht. Mit Öl salbte ich sie, Opfer brachte ich dar. Zugleich mit meiner Namensschreibung richtete ich sie her und brachte sie an ihren Platz zurück." Auch sonst erfahren wir von Salbungen mit Öl und Opfern zu Ehren der Inschriften, ein Beweis, in wie hohem Ansehen das geschriebene Wort in Babylonien stand.

Diese Tatsachen sind naturgemäß manchen der neueren Kritiker unbequem, und man versteht die ängstliche Sorge, mit der sie geneigt sind, jedes schriftliche Dokument vom alten Israel fernzuhalten. Daher meint Kraetzschmar[2]), eine Aufzeichnung des Bundesinhalts, wie sie Neh. 10 erzählt werde, habe wohl nur unter so außergewöhnlichen Umständen, wie sie dort vorlagen, auf profanem Gebiete aber überhaupt nicht stattgefunden. Er hält es jedoch nicht für unwahrscheinlich, daß man in die als Bundeszeugen aufgerichteten Steine eine kurze Inschrift einritzte, vielleicht die Namen der Beteiligten. „Längere Aufzeichnungen darauf, etwa gar von der Dt. 27, 1 ff. geschilderten Art, verboten sich von selbst." Wir werden noch sehen, daß der ursprünglich in anderem Zusammenhange stehende Bericht von einer Aufzeichnung von Gesetzen in mosaischer Zeit auf Steinen, natürlich nicht auf denen des Altares, auf dem Berge Garizim den geschichtlichen Tatsachen entsprechen wird.

Unsere Untersuchung der Vertragsformen bei den altorientalischen Völkern hat ergeben, daß das Eingehen von Rechtsverpflichtungen durch Stipulation als eine eminent religiöse Angelegenheit galt. Die Götter waren es, welche den Verträgen ihre Heiligkeit und Unverletzlichkeit sicherten und ihre Verächter straften. Durch ihre Anrufung in Eid und Schwur wurden sie gleichsam zu Mitkontrahenten genommen und eine menschliche Angelegenheit zu der ihrigen gemacht. Die Götter selbst schlossen die Verträge, ihre Mitwirkung war wesentlich. Äußerlich war die Giltigkeit des Vertrages an die Vollziehung eines Ritus geknüpft, der die Einheit der Vertragschließenden oder Fluch und Strafe für Vertragsbruch symbolisierte. Die Bundesschließung war ein feierlicher Vertrag zur rechtlichen Regelung gemeinsamer Beziehungen oder zur Erreichung gemeinsamer Ziele. Gegenseitigkeit der Leistungen

---

[1]) KB III, S. 105.

[2]) Die Bundesvorstellung, S. 47.

liegt ursprünglich jeder Berîth zu Grunde, wenn auch die Leistung der einen Partei nur in der Verzichtleistung auf einen Vorteil oder ein Recht bestand, vielleicht nur im Augenblick des Vertragschlusses selbst, während die andere Partei dauernde Pflichten übernahm, so daß die Berîth häufig den Charakter einer Verpflichtung annahm, die nach Verletzung durch neue Eide wiederhergestellt werden konnte.

Verträge, die ihrer Natur nach größere Bedeutung hatten und auch für die kommenden Generationen Geltung besaßen, mußten in einer Form der Nachwelt erhalten bleiben. Das geschah in Form von Gedenksteinen, die man am Orte des Berîthschlusses aufstellte und durch authentische Aufzeichnung der gegenseitigen Rechte und Pflichten, die bald eine durch das Herkommen geheiligte Form annahm. Ein schriftlicher Vertrag wurde schließlich die notwendige Bedingung für die Rechtsgiltigkeit des getroffenen Abkommens, wenn auch vor Gott und dem Gewissen das einfache Wort und die Zustimmung der Gegenpartei genügte.

Als Jehoas auf Vorschlag Jojadas vom Volke in einer feierlichen Berîth als König anerkannt war, und der junge König seinerseits die Pflichten übernommen hatte, die ein König in Israel nach Gesetz und Herkommen zu leisten hatte, bestand zwischen König und Volk ein bestimmtes rechtliches Verhältnis, dessen Verletzung Bundesbruch war und dessen Änderung nur auf gemeinsamen Beschluß der freien Männer und des Königs herbeigeführt werden konnte. Ähnlich war es in dem Bunde mit Jahwe und Israel, nur daß Gott als der בעל ברית zu bestimmen hatte, auf Grund welcher Leistungen er Israel zu seinem Eigentumsvolke machen wollte.

Daß in Israel die Bünde einst bei andern Gottheiten als bei Jahwe abgeschlossen wurden, ist ganz unwahrscheinlich. Zu Zeiten, als abgöttische Kulte eindrangen, war es natürlich möglich, und die Wirklichkeit wird der Möglichkeit entsprochen haben, daß man etwa beim Ba'al oder der Ba'alat schwur und einen Bund schloß. Kraetzschmar denkt an die Steinhaufen und Maṣṣeben, die oft bei Bundesschlüssen erwähnt werden; so wird Gen. 31, 44 ff. bei dem Vertrage zwischen Jakob und Laban erzählt, daß sie einen Malstein und einen Steinhaufen errichteten, auf welchem das Opfermahl gehalten wurde. Beide werden als עד „Zeuge“ des Vertrages bezeichnet. Als Josua durch einen Bund das ganze Volk Israel zum treuen Dienste Jahwes verpflichtet hatte, „nahm er

einen großen Stein und richtete ihn dort auf unter der Eiche (ויקח אבן גדולה ויקימה שם), die sich im Heiligtum Jahwes (במקדש יהוה) befindet". Darauf sprach er zum ganzen Volke: „Wohlan dieser Stein soll Zeuge sein gegen uns (תהיה־בנו לעדה), denn er hat alle die Worte gehört, die Jahwe geredet hat" (Jos. 24, 26 f.).

Nach der hier ausgesprochenen Anschauung nahm der Stein also gleichsam lebendigen Anteil an der heiligen Handlung und war daher fähig, als Zeuge derselben zu dienen. Es scheint in der Vorstellung, daß der Stein die Worte gehört habe, die altsemitische Idee von der besonderen Heiligkeit mancher Steine durchzuschimmern [1]. Indessen betont die hl. Schrift an allen Stellen den kommemorativen Charakter solcher aufgestellter Steinmale. Steine waren ja wegen ihrer Größe und Unvergänglichkeit ganz besonders als Merk- und Wahrzeichen geschichtlicher Tatsachen geeignet.

Diese zum Andenken an ein Ereignis, wie einen feierlichen Berîthschluß, aufgestellten Steine trugen zunächst nicht den Charakter eines heiligen Steines oder Betyls, sondern waren bloß Erinnerungszeichen, die allerdings dadurch, daß sie an einer Kultstätte (מקדש), vielleicht neben einem Betyl, errichtet waren, allmählich Heiligkeitscharakter annehmen konnten. Im Augenblick des Aufstellens fingen sie an, Erinnerungssteine zu sein. Es könnte sich in Jos. 24, wenn man in v. 27 eine Anspielung auf ein Betyl erblicken will, nur um einen Stein handeln, der schon seit alter Zeit im מקדש stand und der als Zeuge des Vertrages genommen wurde. Durch Aufstellung eines beliebigen Steines wird derselbe lediglich als Malstein bezeichnet, und ein solcher ist wohl von dem Betyl zu unterscheiden.

Kraetzschmar findet, daß die Steinmale in den Berîthschlüssen der älteren israelitischen Zeit eine „bedeutsame Stellung einnehmen". Jahwe erschien neben den Steinen „kaum noch als notwendige Größe im Rahmen des Ganzen" [2]. Aber einem Israeliten war es selbstverständlich, daß die Berîth bei Jahwe und nicht bei einem Steine geschlossen wurde. Nicht selbstverständlich dagegen war es, daß der oder jener Stein bei dieser oder jener für die Geschichte des Volkes wichtigen Begebenheit aufgerichtet war. Durch Hinweis auf solche allen Lesern bekannten

---

[1] Vgl. P. Lagrange, Études[2], S. 187 ff.

[2] Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung, S. 49.

Steinmonumente sollte das betreffende Ereignis plastisch vor Augen geführt und eine feste Assoziation geknüpft werden. Wurde beim Bundesschluß ein Erinnerungstein aufgerichtet und derselbe als Zeuge der Berîth bestimmt, so war dadurch der Bund gleichsam materialisiert und sichtbar dargestellt. Der Erinnerungsstein ist im Wesen dasselbe wie der Grenzstein oder die Gesetzesstele. Es fehlte nur noch, daß die Bundesworte selbst an seine Oberfläche geschrieben wurden. Durch das bei der arabischen Bundeszeremonie verwandte Blut, das man an die aufgerichteten Malsteine strich, wurden dieselben in unmittelbare Beziehung zum Bunde gebracht. Doch spielen hier noch andere Vorstellungen mit herein. In dem ähnlichen Berîthritus Ex. 24, 3 ff. wird das Opferblut nur auf den Altar und nicht an die Maṣṣeben gesprengt.

Auf Bundesbruch stand Tod als Strafe, die von Jahwe, als dem Hüter des Rechts, verhängt wurde (vgl. Ez. 17, 19). Als David mit Abner einen Bund geschlossen hatte und Abner von Davids Feldhauptmann Joab ohne dessen Wissen ermordet wurde, weist David die Folgen der unseligen Tat weit von sich und seinem Königtum; er sagt (2 Sam. 3, 29): „Möge es (das Blut Abners) zurückfallen auf das Haupt Joabs und seines Vaters ganze Familie, und mögen in Joabs Familie kein Ende nehmen solche, die an Fluß und Aussatz leiden, Leute, die sich auf Krücken stützen, die durchs Schwert fallen, oder denen es an Brot fehlt!" Die Partei, deren Rechte durch den Bundesbruch verletzt wurden, hatte das Recht und die Pflicht, den Treulosen zu töten, indem sie ihn in Stücke hieb, so wie es beim Bundesschluß mit dem Tiere geschehen war (vgl. 1 Sam. 20, 8; 2 Chr. 15, 13).

Die Anwendung des Wortes ברית blieb jedoch bei den Israeliten nicht auf den feierlichen Bund beschränkt, sondern wurde bald für die das Bundesverhältnis spezialisierenden Bestimmungen gebraucht, dann für jede dauernde Verpflichtung und die auf ihr beruhende Zuversicht, oft in bildlicher Ausdrucksweise, z. B. Jes. 28, 15. 18; Jer. 33, 20. 25; Job 31, 1 u. ö.

B. Die beiden ältesten israelitischen Geschichtswerke und ihre Auffassung der Bundesidee.

1. Der Elohist und Jahwist und die heilsgeschichtliche Auffassung der israelitischen Geschichte.

Der Bundesgedanke stand an der Wiege der israelitischen Religion und begann seine organisatorische Kraft im Augenblicke ihres Entstehens geltend zu machen. Unter der Form eines zwischen dem Bundesgott als Herrn des Bundes und dem von ihm erwählten Volke geschlossenen Berîthverhältnisses trat die Jahwereligion ins Leben. Wie die Massenteilchen sich nach den Gesetzen der Kristallisation zu einem Kristall anordnen, so begann die israelitische Religion sich nach der Bundesidee zu entfalten. Diese war der ideelle Schwerpunkt und die von Jahwe als Herrn des Bundes gestellten Forderungen die Richtschnur des öffentlichen und privaten Lebens. Denn das Verhältnis Jahwes zu seinem Volke war kein neutrales, sondern ein Zweckverhältnis; der Zweck war zunächst die Leitung und Führung des auserwählten Volkes in das den Vätern gelobte Land in Erfüllung des einst mit den Vätern geschlossenen Bundes; doch hinter diesem nächsten Zweck stand ein anderer und höherer, für den das Bundesvolk lebte. Seitdem es zu Jahwe in ein besonderes Verhältnis getreten war, unterstand sein Leben und sein Ziel höheren Gesetzen. Die natürlichen Zwecke der Vermehrung und nationalen Selbstbehauptung des Volkes waren nicht mehr allein Israels Interessen, sondern Jahwes Interessen. Jahwes Volk führte im Grunde nur ein Leben für Jahwe, um seinem Willen zu dienen. Deshalb traten auch das nationale und das persönliche Leben, kurz alle Lebensäußerungen in Beziehung zum Bundesgedanken; in den von Gott erstrebten Zwecken fanden sie ihre höhere Weihe, ihnen ordneten sie sich unter, in ihnen wurde selbst ein geringes Vergehen bedeutungsvoll. Die Entwicklung des Berîthgedankens besteht nun darin, daß er in Israel allmählich alle Lebensverhältnisse zu sich in Beziehung setzte.

Und doch war der Bundesgedanke nur ein Bild, eine Übertragung menschlicher Rechtsverhältnisse auf die Beziehungen Jahwes zu seinem auserwählten Volke. Das feierlichste, mit unverbrüchlicher Festigkeit ausgezeichnete Verhältnis zwischen Menschen, das unter göttlichem Schutze stehende Bundesverhältnis,

war seiner religiösen Natur nach besonders geeignet, als äußere Form der Beziehungen Jahwes zu Israel zu dienen. Unter diesem Gesichtspunkt stellten sich die göttlichen Forderungen dar als von Israel freiwillig übernommene und beschworene Verpflichtungen, die nunmehr unter den Begriff des Rechtes gestellt waren und deren Vernachlässigung rechtlich strafbar war, während andererseits Israel einen gleichsam rechtlichen Anspruch auf Jahwes besondere Hilfe hatte. Es war nur ein Bild, denn Jahwe als Herr des Rechts ist menschlichen Rechtsverhältnissen nicht unterworfen; er kann sich nur freiwillig aus besonderer Gnade zu einer solchen Beziehung herablassen, indem er seinem Volke einen gleichsam rechtlichen Anspruch auf seine Hilfe zusichert, solange es seinen Forderungen gemäß lebt. Wie alle Gedanken, in die Wirklichkeit übergeführt, ein gleichsam selbständiges Leben annehmen und den menschlichen Entwicklungsgesetzen unterliegen, so mußte auch die Auffassung eines zwischen Jahwe und Israel bestehenden Vertragsverhältnisses, nachdem sie einmal geltend geworden war, notwendig die eigentümliche Art dieses Verhältnisses verwischen und immer mehr den Gedanken eines formalen Vertragsverhältnisses zwischen zwei rechtlich gebundenen Kontrahenten begünstigen.

Wie schon oben betont, setzte der Bundesgedanke ein großes Abstraktionsvermögen voraus, indem er ein Ziel setzte, dessen Erfüllung weit über Generationen hinaus lag. Das ganze Volk Israel, die lebenden wie die künftigen Geschlechter, dienten demselben Gedanken und waren so zu einer Einheit zusammengefaßt. Deshalb finden wir auch frühzeitig in den besseren Kreisen des israelitischen Volkes das Bewußtsein einer besonderen Stellung unter den andern Völkern. Die Formel „Jahwe der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes" ließ die Frage nach dem Grunde dieses Verhältnisses und nach seinem Zwecke rege werden. Wie der Bundesgedanke in der Zukunft alle Generationen mit einem festen Bande umschlang, so warf er seine Schatten auch zurück in die Anfänge des Volkes: ohne Zweifel, Jahwe hatte Israel schon in seinen Vätern eine gnadenvolle Führung zu Teil werden lassen. Bevor er sich dem Volke am Sinai und vorher seinem Diener Moses geoffenbart hatte, war er ja nicht unbekannt in Israel; die Väter hatten ihm schon gedient, aus ihnen ließ er durch wundersame Fügungen das Volk erstehen, das er mit starkem Arm aus Ägypten führte und dem er sich als der Gott offenbarte, der er fortan in Israel und der ganzen Welt sein wollte.

So faßte der Bundesgedanke das ganze Volk seit seinen Anfängen zusammen und ließ seine wechselvollen Schicksale als das Walten der göttlichen Vorsehung begreifen. Seit der auf Grund der göttlichen Verheißung erfolgten Einwanderung des Ahnherrn aus dem fernen Kulturlande Babylonien bemerkt man in der eigenen Vergangenheit Zug um Zug den Finger Gottes, wie er das Volk erstehen läßt und ihm seine zukünftige Heimstätte bereitet. Diese Gedanken sind nicht etwa erst Eigentum des Deuteronomiums, sondern finden sich völlig ausgeprägt in den beiden alten Geschichtswerken des Elohisten und Jahwisten, welche zu einem Werke, dem jehowistischen, vereinigt, die Haupterzählungsmasse des Pentateuchs und des Buches Josua bilden.

Die neuere Kritik wird infolge ihrer religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der jehowistischen Schrift kaum gerecht. Beide Quellen, die elohistische wie die jahwistische, stehen nach der Auffassung dieser Kritiker auf dem Boden der späteren Prophetie, weshalb sie in ihrer Vereinigung als das prophetische Geschichtswerk bezeichnet werden. Da die Schriftpropheten die Gedanken, die sie vortragen und die Forderungen Jahwes, die sie geltend machen, erst entdeckt haben sollen, muß von den betreffenden Kritikern notwendig die Entstehung des jahwistischen und elohistischen Geschichtswerkes in die Zeit der Schriftpropheten verlegt werden, so daß also 500 Jahre nationaler Entwicklung in Israel auf die Entstehung einer nationalen Literatur keine nennenswerte Wirkung ausgeübt hätten.

Die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der neueren Kritik sind oben schon zurückgewiesen worden. Damit fällt der Hauptgrund der späten Ansetzung der jehowistischen Schrift. Sachlich bietet weder der Elohist noch der Jahwist in seinem Hauptbestande genügende Anhaltspunkte, die eine Entstehung dieser Schriften in ihrer ganzen Anlage in der Zeit der getrennten Reiche wahrscheinlich oder notwendig machten.

Man ist noch nicht darüber einig, ob dem Jahwisten oder dem Elohisten die Priorität zukomme. Während man bis auf Wellhausen geneigt war, den Elohisten als den älteren anzusehen, neigt sich jetzt, nachdem Wellhausen sich für den Jahwisten erklärt hat, die Wagschale entschieden zu Gunsten des letzteren. Gewöhnlich wird geltend gemacht, daß die theologische Haltung des Elohisten zu fortgeschritten sei, als daß er dem Jahwisten gegenüber als der ältere bezeichnet werden

könnte[1]). Was sonst noch für die Priorität des jahwistischen Erzählers vorgebracht wird, sind mehr Einzelbeobachtungen, welche beweisen, daß die äußere Form dieser alten Geschichtswerke noch lange Zeit flüssig blieb.

Zieht man den Charakter des Elohisten und Jahwisten als Ganzes in Betracht, so ergibt sich meines Erachtens entschieden die Tatsache, daß der Elohist der ältere ist. Wir haben oben schon darauf hingewiesen, eine wie schnelle Entwicklung die althebräische Literatur genommen haben muß. Daß schon Moses geschichtliche und gesetzliche Aufzeichnungen hinterlassen hat, kann nicht bezweifelt werden. Die ältesten Bestandteile des Josua- und Richterbuches zeigen uns die althebräische Geschichtsschreibung auf bemerkenswerter Höhe. Wie sehr in jener Zeit die Schreibkunst schon angefangen hatte, Gemeingut auch des Volkes zu werden, zeigt die Tatsache, daß Gideon bei seinem Zuge ins Ostjordanland einen jungen Mann der ihm feindlichen Stadt Sukkoth ergreifen läßt, der ihm die Namen der Häupter und Vornehmsten dieser Stadt, im ganzen 77 Mann aufschreiben muß. Wir können voraussetzen, daß an Heiligtümern wie Silo mit einer altangesessenen Priesterschaft die Erinnerungen an die nationale Vergangenheit gehütet und gepflegt wurden. Bei dem begabten und geistig regsamen Volke, das nun das Erbe eines alten Kulturvolkes angetreten hatte, in einem Lande, welches ununterbrochen geistigen Einflüssen ausgesetzt war, mußte der Sinn für geschichtliche Aufzeichnungen rasch heranwachsen.

Daß dies zuerst bei den Nordstämmen geschehen mußte, liegt auf der Hand. Hier befand sich die Hauptmasse des Volkes, das gemeinsame Heiligtum und die Priesterschaft als Hüterin der mosaischen Hinterlassenschaft. Die nationale und religiöse Bewegung, deren geistiger Leiter Samuel war und welche zur Befreiung Israels von dem Druck der Philister und zum Königtum führte, ging von den Nordstämmen aus. In dieser gewaltigen Reaktion gegen die fremden Bedrücker besann Israel sich auf sich selbst, der gemeinsame Väterglaube verlieh ihm ungeahnte Kraft; da lebten die alten Erinnerungen der Vorzeit und die Gnadentaten Jahwes aus der großen Jugendzeit des Volkes wieder auf. Spätestens in dieser Zeit muß die Sammlung und Zusammenfas-

---

[1]) Vgl. über die Prioritätsfrage Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, S. 215 ff.; Cornill, Einleitung[5], S. 47 f.

sung der Volkstradition, der geschichtlichen und gesetzlichen Materialien zu einer Gesamtdarstellung erfolgt sein, die den überlieferten Stoffen pietätvoll gegenüberstand und, von religiösem Interesse geleitet, eine Geschichte der Vorbereitung und Begründung des israelitischen theokratischen Gemeinwesens gab. Ähnlich setzt auch Vetter[1]) und Ed. König[2]) die Entstehung der Elohimquelle in die Ausgänge der Richterzeit.

Dahin weist uns vor allem der Gebrauch des Gottesnamens „Elohim", der in älterer Zeit fast ausschließlich in Anwendung war. In den Personennamen der mosaischen Zeit ebenso wie der Richter- und noch der ältesten Königszeit zeigen sich viel häufiger Namen mit El als solche mit Jahwe, Jo oder Ja; diese beginnen erst in der salomonischen Zeit häufiger zu werden und berühren sich darin mit der Sprache des Prophetentums, das mit Vorliebe den Namen Jahwe angewendet zu haben scheint. Vetter faßt in seiner Untersuchung der literarkritischen Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen[3]) die Geschichte derselben folgendermaßen zusammen[4]): „In der unmittelbar nachmosaischen Periode war Elohim häufiger als Jahwe, dann vom Beginn der Königszeit abwärts kehrte sich das Verhältnis um, Jahwe wurde immer mehr und mehr dem Namen Elohim vorgezogen." Angesichts des übereinstimmend bezeugten, fast ausschließlichen Gebrauchs des Gottesnamens Elohim (El) in der ältesten Zeit verliert auch der Einwand an Bedeutung, welchen Kautzsch in seinem „Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums"[5]) äußert, die Bevorzugung des Namens Elohim sei ein Zeichen des „reflektierten" Standpunktes des Elohisten gegenüber dem natürlichen des Jahwisten und erinnere lebhaft an das Verbot, den Jahwenamen auszusprechen. Vergleicht man das elohistische Werk mit dem jahwistischen nach seinem Gesamtcharakter, so stellt sich der Jahwist als eine freiere, literarischen Gesichtspunkten folgende poetische Behandlung des Stoffgebietes dar, welches der Elohist uns mit historischen Einzelheiten und größerer Sachlichkeit vorlegt. Im ganzen hat der Elohist den Charakter der alten Überlieferung treuer erhalten; sein Interesse ist ein religiöses und

---

[1]) Theolog. Quartalschrift 1903, S. 522 f.

[2]) Ed. König, Einleitung, S. 205.

[3]) Theolog. Quartalschrift 1903, S. 12 ff.; 202 ff.; 520 ff.

[4]) L. c. S. 542. [5]) S. 157.

wissenschaftliches. Der Jahwist erweist sich vielfach als Ergänzung und Erweiterung elohistischer Grundgedanken; er führt die Geschichte des Volkes bis zum ersten Menschen zurück und ergänzt so den Elohisten, dessen Schrift keine Urgeschichte aufgewiesen, sondern mit den Patriarchen begonnen zu haben scheint. Die ersten Spuren des Elohisten finden sich Gen. 15 bei der Mitteilung des Bundes Jahwes mit Abraham, während der elohistische Faden deutlich nachweisbar erst von Gen. 20 ab läuft.

Das Hauptargument für das höhere Alter und den gleichsam amtlichen Charakter des Elohisten, gegenüber dem Jahwisten, der viel mehr individuelle, private Züge an sich trägt, ist die Tatsache, daß diese Schrift die ältesten gesetzlichen Materialien, den sinaitischen Dekalog und das Bundesbuch, das in ihr ursprünglich am Ende der Wirksamkeit des Moses seine Stelle hatte, aufgenommen hat und überhaupt nach schriftlichen Quellen gearbeitet ist. Gegenüber dem religiös-wissenschaftlichen Charakter des Elohisten, zeigt der Jahwist eine urwüchsige Frische und Lebendigkeit; ein poetischer Hauch zieht sich durch seine ganze Darstellung, es ist der Reiz der volkstümlichen Überlieferung, die hier einen fein empfindenden Bearbeiter gefunden hat. Dichterische Gestaltungskraft und ein zartes Gefühl für das volkstümlich Wirksame zeichnet diese Quelle aus, bei allem Urwüchsigen, das sie uns unverfälscht erhalten hat. Trotz einer Fülle von wichtigen Lehren, von religiösen Gedanken und prophetischen Wahrheiten kann man nicht sagen, daß sie didaktisch wäre. Diese Wirkung wird nur durch den Stoff und die Art seiner Verknüpfung erreicht; nie macht sich der Eindruck geltend, der Erzähler wolle erbauen oder moralische Belehrungen geben. Die bewunderungswürdige Gestalt des ägyptischen Joseph zeigt die Charaktergröße eines echten Israeliten. Rein geht er durchs Leben, Böses mit Gutem vergeltend, und doch machtvoll und tatkräftig handelnd.

Mit dem mehr privaten Charakter des Jahwisten würde die oben dargelegte Hypothese Buddes gut übereinstimmen, daß sich diese Quelle über den Hexateuch hinaus in der älteren Schicht der Richter- und Samuelbücher bis I Reg. 2 fortsetze [1]; doch ist dies namentlich für die Richterzeit fraglich.

Allem Anschein nach ist die judäische Bearbeitung der geschichtlichen Vergangenheit Israels in der Zeit Davids und Salomos

---

[1]) Geschichte der althebr. Literatur, S. 62.

entstanden. Während man in der ephraimitischen Quelle einen leisen pessimistischen Zug zu bemerken glaubt, den Nachklang der Zersplitterung und des religiösen Niederganges des Volkes in der Richterzeit, finden wir beim Jahwisten die reinste Freude am eigenen Volk. Israel ist Zweck und Mittelpunkt der ganzen Weltregierung Gottes, durchaus ein Volk, eine jugendfrische und selbstbewußte Nation. Es findet sich nicht die geringste Andeutung innerer Kämpfe und beklagenswerter nationaler Zwistigkeiten.

Abgeschlossen waren jedoch die beiden Geschichtswerke mit ihrem Entstehen nicht; denn die in ihnen zusammengefaßten Stoffe bildeten einen Bestandteil priesterlicher Wissenschaft und waren Gegenstand von Belehrungen und Unterweisungen des Volkes. Neben dieser schriftlichen Form der Tradition ging die mündliche einher, je nach den Interessen des Zeitalters den Bestand der alten Überlieferung leicht umbildend. Wir sehen daher, wie die ältesten Schriftpropheten, besonders Hosea, bei ihren Zuhörern eine eingehende Kenntnis der Volksgeschichte voraussetzen, weshalb eine Andeutung in ihren Predigten genügt, um im Kreise der Hörer bekannte Gedankengänge hervorzurufen. Jedoch war der Hauptbestand der schriftlichen Quellen vor größeren Eingriffen gesichert, bis man zu einer Vereinigung des Jahwisten und Elohisten schritt, wobei die judäische Quelle die Grundlage abgab.

Beide alten Geschichtswerke erzählen die Geschichte Israels als Geschichte des von Gott erwählten Volkes. Als die göttlichen Heilsabsichten durch die Bosheit der Menschen zu Schanden geworden waren und die Sünde auch unter der neuen nachsintflutlichen Ordnung überhand genommen hatte, führte Jahwe in der Person Abrahams ein neues gottwohlgefälliges Geschlecht aus babylonischem Heidentum nach Kanaan und bekräftigte seine Verheißungen durch einen feierlichen Bundesschluß mit Abraham (Gen. 15), worin er ihm eine zahlreiche Nachkommenschaft und den Besitz des Landes Kanaan verhieß. Auf Grund dieser göttlichen Heilsbotschaft war Abraham aus dem Lande seiner Väter ausgezogen; und hier, am Anfange der Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes zeichnet der Jahwist in den Worten Jahwes das Ziel der göttlichen Leitung seines Volkes, Gen. 12, 2 f.: „Da sprach Jahwe zu Abraham: . . . Und ich will dich zu einem großen Volke machen und dich segnen und deinen Namen groß machen, und du sollst ein Segen sein (וֶהְיֵה בְּרָכָה). Und ich will segnen, die dich segnen, und den, der dich verflucht, will ich ver-

fluchen; und durch dich sollen gesegnet sein alle Geschlechter auf Erden (וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה׃) [1]." In Israel soll aller Welt das Heil werden, dieser Gedanke steht gleichsam als Leitmotiv am Anfange der Geschichte Israels. Nun beginnt die nimmer ruhende erwählende und führende Tätigkeit Gottes, von den Patriarchen hinab bis zur Konstituierung des Volkes und der Besitzergreifung des gelobten Landes. Damit ist die vorbereitende Tätigkeit des göttlichen Heilswillens erfüllt: die Gen. 15 gegebenen Bundesverheißungen sind Realität geworden, das Bundesvolk als Mittel des göttlichen Wirkens auf die Welt ist geschaffen.

Bei dem Gottesbunde mit Abraham Gen. 15 findet man die ersten Spuren der elohistischen Erzählung; sie scheint mithin an dem grundlegenden Punkte der Erwählung Abrahams ihre Darstellung begonnen zu haben. Das mehr religiöse Interesse des Elohisten zeigt sich besonders darin, daß er streng zwischen der mosaischen und vormosaischen religiösen Offenbarung unterscheidet. Auch die Väter verehrten den wahren Gott, nur war ihnen sein Wesen und mithin sein Name noch nicht geoffenbart; er hieß Elohim, Gott, und wurde in seinem Verhältnis zu Israel als der Gott der Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bezeichnet, während der Jahwist schon den Urvätern die Kenntnis und den Dienst Jahwes zuschreibt. Immerhin unterscheidet auch er eine gewisse Stufenfolge, wenn er Gen. 4, 26 bei der Geburt des Enos bemerkt: „Damals fing man an den Namen Jahwes anzurufen" (vgl. 4, 1; 8, 20). Der Elohist läßt dagegen den Jahwenamen erst in dem Augenblick geoffenbart werden, als Jahwe sich anschickte, zur Befreiung des in Ägypten geknechteten Volkes und zur letzten Erfüllung der den Patriarchen gegebenen Bundesverheißungen die Initiative zu ergreifen. Diese Offenbarung, in welcher Jahwe sein Wesen, soweit es den Menschen faßbar ist, und zur Bezeichnung desselben seinen Namen kundgab, unter welchem er hinfort verehrt werden wollte, bedeutete den Anfang einer neuen Stufe der religiösen Erkenntnis und des religiösen Lebens in Israel, das durch den Sinaibund seine äußere Form und sein Ziel gesetzt erhalten sollte.

Trotz dieses Stufenganges der Selbstoffenbarung Gottes an die Menschheit ist sein göttliches Walten in der Geschichte zu

[1]) Vgl. im allgemeinen Holzinger, Hexateuch, S. 127 ff.; 201 ff. und die Kommentare.

allen Zeiten dasselbe. Beim Elohisten wie Jahwisten ist er schlechthin erhaben über die Welt. Er hat sie geschaffen und alles, was in ihr ist, hat den Menschen zum Unterschiede von den Tieren mit einem gottähnlichen Geiste ausgestattet und will, daß er ein gutes und sittsames Leben führt. Gott ist der ausschlaggebende Faktor der Dinge; er lenkt den Gang der Menschheitsgeschichte. und bleibt in seiner sittlichen Identität die segnende und strafende Macht. Wer vor Gott wandelt, dem wird Wohlergehen und langes Leben zuteil, wer der Sünde folgt, widerstreitet Gott und fordert seinen Zorn heraus.

Die Tatsache, daß dieser gerechte Gott mit den Vätern Israels einen Bund geschlossen und infolge dieser Verheißungen sich das Volk als besonderes Eigentum erwählt hat, hebt Israel hoch über die Religionen der umliegenden Völker hinaus und erzeugt ein starkes Bewußtsein von der Einzigartigkeit der Religion Israels im Vergleich zu den übrigen Religionen.

Dieser Bund ist aber nach der Darstellung des Elohisten und Jahwisten ein zweifacher, ein vorbereitender mit den Vätern, dessen Verheißungen den einzelnen Patriarchen wiederholt wurden und dessen Ziel die Konstituierung der Nachkommen im gelobten Lande als Nation war, und der große Heilsbund mit dem ganzen Volke am Sinai, der alle Generationen des Volkes zusammenschloß und Jahwe verpflichtete. Die ganze Patriarchengeschichte steht unter dem Gesichtspunkte der Realisierung der göttlichen Verheißungen, deren Eintritt zugleich die Grundlage für den Sinaibund abgab, mit dessen Abschluß Israel das besondere Werkzeug in der Hand Gottes wurde.

2. Der Bund Jahwes mit den Vätern.

Die grundlegende Bedeutung, welche das jehowistische Geschichtswerk dem Bunde Gottes mit Abraham beilegt, zeigt sich darin, daß sich nach dem jahwistischen Berichte Gott selbst den unter Menschen gebräuchlichen feierlichen Bundeszeremonien unterzieht (Gen. 15, 6 ff.) [1]. Den Hauptbestandteil der Bundeserzählung Gen. 15 schreibt man übereinstimmend dem Jahwisten zu, und zwar Wellhausen v. 8—12. 17—18, Cornill v. 1*. 2a. 3b. 4. 6. 7. 9—11. 12*. 17. 18, ähnlich auch Budde, während man v. 13—16. 19—21 meist als späteren Einsatz ansieht. In den vv. 1—6 findet

[1] Zum Väterbunde vgl. Kraetzschmar, Bundesvorstellung, S. 58 ff.

man elohistische Bestandteile, ohne daß es gelingt, sie sicher auszuscheiden; hier wird dem kinderlosen Abraham ein Leibeserbe und eine so zahlreiche Nachkommenschaft verheißen wie die Sterne des Himmels; dieser soll einst das Land Kanaan als Eigentum verliehen werden (v. 7 ff.). Als der Patriarch um ein Bestätigungszeichen dieses göttlichen Versprechens bittet, ordnet Jahwe als Vorbereitung des Bundesschlusses an, eine dreijährige Kuh, eine Ziege und einen Widder desselben Alters zu nehmen und in zwei gleiche Teile zu zerlegen, dazu noch eine Turteltaube und eine junge Taube, die jedoch unversehrt bleiben mußten. Als die Hälften der Tiere auseinander gelegt waren, jede der andern gegenüber, und es Abend geworden und dichte Finsternis eingetreten war, „da kam Rauch, wie aus einem Ofen, und eine Feuerfackel, die zwischen den Opferstücken hindurchging“ (v. 17). „An jenem Tage“, fährt der Text fort, „schloß Jahwe eine Berith mit Abraham und sprach: Deinen Nachkommen will ich dieses Land geben vom Strome Ägyptens an bis zum großen Strom, dem Euphratstrom“ (v. 18). Es ist möglich, daß die Worte מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת ein späterer Zusatz sind, wodurch der Umfang der Ansprüche Israels bezeichnet wurde.

Der Bund Gottes mit Abraham stellt sich dar als eine durch den Abschluß einer Berîth unverbrüchlich gemachte und auf rechtliche Grundlage gestellte feierliche Zusicherung Gottes des Inhalts: לזרעך נתתי את הארץ הזאת. Die Vorstellung, daß Jahwe ein wankelmütiger und launischer Herr sei, dem man nur vertrauen könnte wenn er sich rechtlich gebunden hatte, ist in den Quellen in keiner Weise nachweisbar. Nicht Abraham, sondern Jahwe ist der Herr des Bundes, der sich zu den Menschen in seiner Gnade herabläßt und ihren schwachen Glauben durch ein sichtbares Zeichen der Erfüllung dessen, was in weiter Zukunft lag, aber doch schon die Norm für das Handeln der Gegenwart abgeben sollte, kräftigt. Als Gegenleistung forderte Gott von Abraham Gehorsam und Glauben: „und er glaubte Jahwe, und das rechnete er ihm zu als Gerechtigkeit“ (v. 6). Zwar ist die Erwählung Abrahams eine persönliche Auszeichnung durch Gott, aber dazu war kein Bund nötig. Derselbe macht das nunmehr noch persönliche Verhältnis zu einem dauernden zwischen Jahwe und allen Nachkommen Abrahams, worin abermals nicht eine Laune Jahwes, sondern die Erreichung eines von Gott intendierten Zieles maßgebend war, ein Ziel, woran auch die durch das Verhältnis an Jahwe Gebundenen

durch ein diesem Zustande entsprechendes Verhalten mitwirken mußten. Es ist selbstverständlich, daß für Israel vor allem der verheißende Charakter des göttlichen Bundes in Betracht kam und die Voraussetzung seines eigenen bundesgemäßen Verhaltens weniger erwähnt wird. In der Erzählung von der Opferung Isaaks Gen. 22 zeigt der Elohist, welch heroischen Gehorsams gegen den Willen Gottes Abraham fähig war; und im Zusammenhang der jahwistischen Erzählung von der Ankündigung der Zerstörung Sodomas und von Abrahams Fürbitte für die bedrohte Stadt zeichnet Jahwe mit eigenen Worten die Abraham durch den Bund auferlegten Pflichten, Gen. 18, 17 ff. Das Kapitel wird übereinstimmend dem Jahwisten zugeschrieben, nur sehen Wellhausen, Kuenen und Cornill in den in Betracht kommenden Versen 17—19 teils ein Werk des jehowistischen Redaktors, teils eine spätere Schicht des Jahwisten. Es läßt sich zwar nicht leugnen, daß besonders v. 19 einen überfüllten Eindruck macht[1]; jedoch ist derselbe im Zusammenhange unentbehrlich, denn er zeichnet den Gegensatz des gottwohlgefälligen Lebens zu den Freveltaten der Bewohner Sodoms und motiviert die folgende Fürbitte Abrahams für Sodom, in deren Verlaufe Abraham Jahwe als den „Richter der ganzen Erde“ bezeichnet, der nicht Unschuldige mit den Schuldigen verderben dürfe.

Bevor Jahwe das bevorstehende Strafgericht Abraham mitteilt, hält er folgendes Selbstgespräch, Gen. 18, 17—19: „Soll ich vor Abraham geheim halten, was ich alsbald tun will? [18] Während doch von Abraham ein großes und zahlreiches Volk ausgehen und durch ihn alle Völker der Erde gesegnet werden sollen. [19] Denn ich habe ihn erkoren, damit er seinen Kindern und seinem Hause nach ihm gebiete, den Weg Jahwes einzuhalten, indem sie Recht und Gerechtigkeit üben, damit Jahwe über Abraham kommen lasse, was er ihm verheißen hat.“ Allerdings ist der jetzige Wortlaut des Verses 19 vielleicht nicht ursprünglich, aber ein entsprechender begründender Gedanke wird im Zusammenhange nicht vermißt werden können.

Auf den Väterbund gründet sich der Anspruch Israels auf das gelobte Land. Darin beruht seine Bedeutung für die jehowistische Erzählung, wenn auch nicht ausdrücklich darauf hin-

[1]) J. C. Ball in Haupts Polychrome Bible, Genesis, 1896, schreibt daher v. 19 Rd zu.

gewiesen wird. Denn es ist Darstellungsart des Jahwisten, nur die Tatsachen in ihrer ursächlichen Verknüpfung sprechen zu lassen. Kraetzschmar hat daher den Zusammenhang der jahwistischen Erzählung vollkommen ignoriert, wenn er ausführt, der Bund werde als rein persönliche Angelegenheit zwischen Jahwe und Abraham betrachtet, und das Interesse des Jahwisten sei mit der Darlegung der Wichtigkeit dieses Ereignisses für Abrahams Person erschöpft [1]).

Ein kurzer Überblick über die Stellen der jehowistischen Schrift, in welchen auf den Väterbund angespielt wird, soll uns seine Bedeutung für die Geschichte des Volkes zeigen.

Gen. 12, 7 erscheint Jahwe dem Abraham in Sichem und verheißt seinen Nachkommen „dieses Land“, fast mit den gleichen Worten wie Gen. 15, 18.

Gen. 13, 15: „das Land, welches du siehst, will ich dir zu eigen geben und deinen Nachkommen für immer“; vgl. v. 17.

Gen. 18, 17—19 ist oben schon besprochen worden.

Gen. 24, 7. Als Abraham alt geworden war, ließ er seinen Hausältesten Eliezer schwören, seinem noch unmündigen Sohne Isaak ein Weib aus seiner Verwandtschaft in Mesopotamien zu freien. Auf die Erwiderung des treuen Verwalters, ob für den Fall einer erfolglosen Werbung eine Rückkehr der Familie nach Mesopotamien in Aussicht genommen werden könnte, wehrt Abraham ab mit dem Hinweis darauf, daß diese Eventualität der göttlichen Verheißungen wegen nicht eintreten könne. Jahwe, der Abraham aus dem Hause seines Vaters und seinem Heimatlande weggeführt habe und ihm zugeschworen habe, seinen Nachkommen das Land Kanaan zu verleihen, werde seinen Engel vor Eliezer hersenden und seine Mission zu einer für Isaak glückbringenden gestalten. Auf keinen Fall dürfe an eine Rückkehr der Patriarchenfamilie in die Heimat des göttlichen Bundes wegen gedacht werden. In dieser Erzählung hat der Jahwist die Bedeutung des Väterbundes für die Geschichte der Patriarchen und damit seines Volkes aufs deutlichste gezeichnet.

Gen. 26, 3 ff. wird die beabsichtigte Wanderung Isaaks nach Ägypten von Gott durch den Hinweis auf den mit Abraham geschlossenen Bund verhindert und die Bundesverheißungen werden erneuert.

[1]) Bundesvorstellung, S. 63.

Die Bundesworte sind hier, besonders in v. 4 und 5 durch deuteronomistische Überarbeitung erweitert, doch muß ein Hinweis auf den Inhalt des Bundes auch im ursprünglichen Text gestanden haben. Isaak und seinen Nachkommen will Jahwe „alle diese Länder“ geben und diese Nachkommenschaft so zahlreich werden lassen, wie die Sterne am Himmel. In Beerševaʿ wird darauf v. 24 in einer Erscheinung Jahwes die Bundesverheißung wiederholt, wobei sich Gott als der Gott Abrahams zu erkennen gibt, der um seines Dieners Abraham willen die Verheißungen an Isaak und seinen Nachkommen erfüllen wird.

Gen. 28, 13 f. Als Jakob bei seiner Reise nach Mesopotamien im Miḳdaš von Bethel seine Nachtruhe hält, erscheint ihm Jahwe als Gott seines Vaters Abraham und Isaaks mit dem Versprechen: „Das Land, auf dem du liegst, werde ich dir und deinen Nachkommen verleihen. Und deine Nachkommen sollen zahlreich werden, wie die Krümchen der Erde, und du sollst dich ausbreiten nach West und Ost und Nord und Süd, und durch dich sollen alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden und durch deine Nachkommen. Und ich werde mit dir sein und dich behüten überall, wohin du gehst, und ich werde dich zurückbringen in dieses Land. Denn ich werde dich nicht verlassen, bis ich ausgeführt, was ich dir verheißen habe.“

Gen. 32, 10—13 erinnert Jakob in den schönen Worten seines Gebetes an den Bund Jahwes mit seinen Vätern: „Du Gott meines Ahnherrn Abraham und meines Vaters Isaak, Jahwe, ... ich bin nicht wert aller der Wohltaten und aller der Treue, die du deinem Diener bewiesen hast. Denn (nur) mit einem Stabe überschritt ich den Jordan da, und jetzt gebiete ich über zwei Heerlager. Ach, errette mich aus der Gewalt meines Bruders, ... denn du hast ja verheißen: ich will sorgen, daß es dir wohlgehe, und will deine Nachkommen so zahlreich werden lassen, wie die Sandkörner am Meere.“

Kurz vor seinem Tode weist Joseph Gen. 50, 24 seine Brüder auf die göttlichen Verheißungen hin; dieser Vers steht in elohistischem Zusammenhange und ist möglicherweise gleich seiner Umgebung redaktionell überarbeitet.

Die Erwähnung des Erzväterbundes Ex. 13, 5 und 11 dürfte der deuteronomistischen Überarbeitung zuzuschreiben sein; doch in 20, 12, der Begründung des vierten Gebotes, ist dies viel weniger sicher.

Ex. 32, 13 teilt Jahwe Moses seinen Entschluß mit, das abgöttische Volk wegen des Dienstes des goldenen Kalbes zu vernichten; an seiner Stelle solle Moses Stammvater eines neuen Bundesvolkes werden. Da legt der Diener Gottes Fürbitte ein für das verblendete Volk und erinnert Jahwe an seinen Bund mit den Vätern: „Gedenke deiner Diener Abraham, Isaak und Jakob, denen du bei dir selbst zugeschworen und verheißen hast: ich will eure Nachkommen so zahlreich werden lassen wie die Sterne am Himmel, und dieses ganze Land, von dem ich gesprochen habe, will ich euren Nachkommen verleihen, damit sie es auf ewig besitzen.“ Der Abschnitt 32, 7—14 wird teils dem jehowistischen Redaktor, teils späteren elohistischen Erweiterungen zugeschrieben.

Ex. 33, 1 erwähnt „das Land, das Jahwe Abraham, Isaak und Jakob zugeschworen hat“, ähnlich Num. 10, 29; 11, 12; 14, 16. 23; 32, 11; Deut. 34, 4. Von den Stellen des Josuabuches, in denen der Väterbund erwähnt wird (Jos. 1, 2. 6. 11. 15; 2, 9. 14; 5, 6; 18, 3; 21, 43; 23, 5. 13. 15. 16), dürften namentlich die letztgenannten der deuteronomistischen Bearbeitung zuzurechnen sein. Es ergab sich in unserer Übersicht die Neigung, den Väterbund durch Ausführungen im Geschmack der späteren Zeit zu betonen; der jehowistischen Schrift lagen diese lehrhaften Interessen noch fern, ohne daß sie, wie die zahlreichen Hinweise zeigen, die Bedeutung der göttlichen, durch einen Bund bekräftigten Verheißungen verkannt hätte. Die häufigste Form der Verweisungen auf den Abrahamsbund ist die durch das Verbum נִשְׁבַּע z. B. Gen. 24, 7; 26, 3; 50, 24, wofür zuweilen דִּבֶּר, Gen. 24, 7; Jos. 23, 5, אָמַר Num. 10, 29 oder נָתַן Ex. 20, 12; Num. 10, 29; Jos. 1, 2. 11. 15; 2, 9. 14 u. ö. eintritt.

3. Der Sinaibund in den altisraelitischen Geschichtswerken.

a. Bundesberichte und Bundesurkunden.

Mit der Erfüllung der Verheißungen der Abrahamsberith waren die Vorbereitungen für die Errichtung der großen Heilsanstalt des auserwählten Volkes auf Erden getroffen. Nun schloß Jahwe mit dem Werkzeuge, das er sich selbst geschaffen und dessen Schicksale er in den Vätern zu dem von ihm gewollten Ziele wunderbar geleitet hatte, am Sinai jenen Bund, welcher eine neue Stufe der göttlichen Offenbarung und zugleich die

Geburtsstunde des Volkes Israel darstellte. Der Offenbarung seines Wesens und des Namens, unter welchem er fortan verehrt werden wollte, entsprachen die Forderungen, die er als Bundesgott an sein Volk stellen mußte.

Diese Geburtsstunde des Volkes und seiner Religion steht beim Jahwisten und Elohisten im Mittelpunkt des Interesses, das auch nach der schriftlichen Fixierung dieser Geschichtswerke nicht erlahmte, sondern im Bereiche der Auswanderungsgeschichte des Volkes mannigfaltige Veränderungen und Überarbeitungen hervorrief. Gleichzeitig haben die Redaktoren des Pentateuchs in pietätvoller Weise von den Traditionsschichten soviel erhalten als möglich war, so daß heute in dem Berichte über den Sinaibund und die Gesetzgebung die einzelnen Erzählungsfäden zu einem fast unentwirrbaren Knäuel zusammengearbeitet sich vorfinden, der bisher allen Erklärungen getrotzt hat und einen Gegenstand gelinder Verzweiflung für die Exegeten bildet. Dazu kommt noch, daß man später die dünne geschichtliche Erzählung als Rahmen benutzte, in welchen man die gesamte Gesetzgebung Israels einigermaßen nach sachlichen und chronologischen Gesichtspunkten geordnet einspannte. Mit Rücksicht hierauf sagt Goethe über die Bücher Ex.—Deut.: „Durch eine höchst traurige, unbegreifliche Redaktion werden diese vier letzten Bücher Moses ganz ungenießbar. Den Gang der Geschichte sehen wir überall gehemmt durch eingeschaltete zahllose Gesetze, von deren größtem Teile man nicht einsehen kann, warum sie hier angeführt und eingeschaltet werden.“ Diesem Urteil möchte ich nicht zustimmen. Wer tiefer in den Zusammenhang einzudringen sucht, wird vielmehr erkennen, daß die Einordnung des gesetzlichen Materials in den geschichtlichen Rahmen nach ganz bestimmten Gesichtspunkten und zwar so kunstvoll erfolgt ist, daß sich trotz der verschiedensten Teile und disparaten Schichten im Ganzen ein Zusammenhang und merkbarer Fortschritt ergibt und der ganze Pentateuch als Gesetzbuch die Geschichte der israelitischen Religion in der Stufenfolge ihrer Entwicklung widerspiegelt. Am Anfange steht gleichsam als Leitmotiv und letztes Ziel der göttlichen Forderungen das sittlich-religiöse Grundgesetz des Bundes, der Dekalog, der Eckstein des Gebäudes, dem sich als ältestes Gesetzbuch das Bundesbuch anschließt, welches die Grundgedanken des Dekalogs auf das wechselvolle praktische Leben und das Gebiet des Rechtes

anwendet und so ein allerdings nicht lückenloses Kompendium des israelitischen Gewohnheitsrechts der ältesten Zeit bietet. Wie literarisch, so bildet auch rechts- und kulturhistorisch diese, die Grundlage des Sinaibundes bildende Gesetzessammlung des Bundesbuches und der Dekalog den Ausgangspunkt und das Fundament der weiteren religiösen und sozialen Entwicklung Israels.

Was lag näher als das, was sich historisch aus diesen Anfängen entwickelte, auch literarisch durch eine kunstvolle Redaktion mit ihm zu verbinden? Darum folgt als Ausführung einer älteren knappen Kultgesetzgebung die Organisation Israels als religiösen Gemeinwesens nach der Ausgestaltung einer späteren Zeit: Errichtung und Einrichtung der Kultusstätte, Weihe und Einführung der Priester, Verordnungen über die rituelle Darbringung der Opfer, Anteile der Priester und Vorschriften über die Lebensführung des Kultuspersonals wie des gesamten Volkes unter dem Gesichtspunkt des Kultus. Nachdem über die religiösen Organisationen der Gemeinde berichtet ist, in welcher das, was sich historisch allmählich entwickelt hat, in die Zeit des Aufenthalts am Sinai verlegt wird, ist es für den biblischen Autor Zeit, an den Aufbruch des Volkes zu denken. Doch Israel war nicht nur ein religiöses, sondern vor allem auch ein soziales Gemeinwesen, darum war es angemessen, vor dem Aufbruch durch Volkszählung und Lagerordnung und Anweisungen über die Sonderaufgabe des Stammes Lewi die Organisation des Volkes vervollständigen zu lassen. Die Ereignisse des Wüstenzuges boten erwünschte Gelegenheit, Gesetze über die verschiedensten Gegenstände anzuknüpfen, während die Verteilung des Ostjordanlandes und die bevorstehende Eroberung des eigentlichen Palästina Anweisungen über die Verteilung des Grundbesitzes, über die Lewiten- und Freistädte und Gesetze über die Erhaltung des Grundbesitzes bei den einzelnen Familien nahelegte.

Den nunmehr an der Schwelle des Heiligen Landes, am Ziel seines Lebenswerkes, angelangten Moses läßt der Verfasser dann noch einmal zurückschauen auf sein tatenreiches Leben, auf seine Kämpfe und seine Erfolge, die zugleich eine Kette von Gnadentaten Gottes und die Geschichte seines Volkes darstellen. Und indem er zurückblickt, da wallt sein Herz auf in Liebe und Dankbarkeit gegen Gott. Aber er sieht auch von den Fehlern seines Volkes in der Vergangenheit in eine gefahrvolle Zukunft, er sieht

die Gelegenheiten zur Sünde und den drohenden Bundesbruch mit seinem Verderben. Und wie ein sterbender Vater seine Söhne um das Sterbelager versammelt, um sie noch einmal zu Rechtschaffenheit und Treue zu ermahnen, läßt der Verfasser Moses in liebevoller eindringlicher Rede alle Motive zur Gottesfurcht und Frömmigkeit zusammenfassen, wobei dann die ganze für das praktische Leben des Volkes in Betracht kommende Gesetzgebung in erläuternder Rede vorgetragen und mit einer wirksamen Verheißung des göttlichen Segens für die treue Beobachtung des Gesetzes und des Fluches für seine Verachter geschlossen wird.

Das Deuteronomium stellt sich durch seine Stellung am Schlusse der Gesetzgebung und seine literarische Art als Gemeindegesetzbuch dar, welches nach der Anweisung des Moses von den Priestern aufbewahrt und immer nach Ablauf von sieben Jahren dem Volke am Laubhüttenfeste vorgelesen werden sollte.

So ist in den Gesetzen des Pentateuchs in geschickter Weise die ganze Gesetzgebung Israels in ihrer historischen Entwicklung vereinigt; dieses Literaturwerk kann daher nur unter Anleitung der Tradition verstanden werden. Wenn man es in seiner Eigenart würdigt, wird man nicht umhin können, es zu bewundern. Dann verschwinden die Anstöße; was jetzt unvermittelt räumlich nebeneinander steht, ordnet sich dem sehenden Auge in ein kausales Nacheinander, durch die Raumverhältnisse getrennte Dinge rücken aneinander und verbinden sich zu einem lebensvollen Ganzen, das man nicht müde wird zu betrachten. So will dieses Buch mit liebevollen Augen betrachtet werden und erfordert ein feines Gefühl für seine Eigenart; nirgends findet sich aber auch mehr Gelegenheit zu künstlichen und unhistorischen Kombinationen, als bei der Erklärung dieses Gesetzes. Und doch darf es seiner Komposition nach nur in dem Sinne verstanden werden, den seine Verfasser beabsichtigten, welche sicherlich auf dem Boden der Tradition standen.

Die Schriften des Elohisten und Jahwisten waren keine Gesetzbücher, sondern Geschichtswerke, deren Verfasser für die Vorgänge am Sinai vorwiegend geschichtliches Interesse besaßen und die daher nur solche Gesetzesmaterialien aufnahmen, welche sich unter ihren Quellen befanden und mit dem Erzählten geschichtlich verknüpft waren.

α) Der allgemeine Zusammenhang der Sinaiperikope.

Überblickt man die Kapitel Ex. 19 bis Num. 10, 11, wo der Aufbruch des Volkes vom Berge Sinai erfolgt, so haben wir von Ex. 19 bis 40 zwei parallele Reihen: Theophanie, Gesetzgebung und Bundesschluß, Herstellung einer auf zwei steinerne Tafeln geschriebenen Bundesurkunde, Verweilen des Moses auf dem Berge, Aufruhr des Volkes durch abgöttischen Kult, Aufbruch vom Sinai als Strafe und Einführung eines dem Jahweglauben entsprechenden Kultus. Diese Reihenfolge der Ereignisse war im Jahwisten wie im Elohisten zu Grunde gelegt, so daß, wenn man den Bestand der Überlieferung nach Möglichkeit erhalten wollte, bei der Zusammenarbeitung der beiden Quellen nichts weiter zu tun übrig blieb, als die parallelen Reihen geschickt miteinander zu verbinden und hintereinander anzuordnen. Der Anknüpfungspunkt bot sich bei der Einrichtung des legitimen Kultus, die nach der alten Überlieferung erfolgte, als Moses mit den beiden Gesetzestafeln nach längerer Abwesenheit vom Berge herabkam und das Volk mitten in einem nach heidnischer Weise gefeierten Opferfeste vorfand, Ex. 32. Zur Strafe verfügte Gott den Aufbruch vom Berge der Gesetzgebung und gab dem Volke im heiligen Zelt mit der Bundeslade, deren Herstellung ursprünglich zwischen Ex. 33, 6 und 7 erzählt worden ist, einen Ersatz für die besondere Gottesnähe am Sinai, deren sich das Volk während seines Aufenthalts daselbst erfreut hatte. Natürlich bedingten diese Heiligtümer weitere Maßnahmen, die nach den alten Quellen vor dem Aufbruch vom Berge erzählt worden sind. Daß die Einsetzung der Lewiten als Diener des Heiligtums damals erfolgte, scheint die Erzählung Ex. 32, 25—29 noch anzudeuten, wonach die Söhne Lewis treu zu Moses standen, als er vom Berge mit den Gesetzestafeln herabkam, um dem Götzendienst des Volkes Einhalt zu tun.

Die Vorgänge des Wüstenfestes und die nachfolgende Bestrafung des Volkes sind nun nach beiden Quellen kombiniert erzählt, während von Ex. c. 20 bis c. 24 nur der Erzählungsfaden des Elohisten läuft. Die ursprünglich hinter 33, 6 vom Elohisten erzählte Einrichtung des Kultus, von der uns heute in 33, 4—11 nur noch Trümmer erhalten sind, ist durch die nach der priesterlichen Schrift berichtete Kultusgesetzgebung Ex. 25—31 ersetzt. Die jahwistische Erzählung bricht im jetzigen Texte mit der Vorbereitung der Gesetzgebung in Ex. 19 ab und findet ihre Fortsetzung erst im Anfange des Kap. 34. Wenn nämlich der

Redaktor den Moses bei der Wahrnehmung der Sünde des Volkes die Gesetzestafeln zerschmettern ließ, so ergab sich in der Erneuerung des Bundes und der zerbrochenen Bundesurkunde die beste Gelegenheit, den jahwistischen Bericht über die Vorgänge der Gesetzgebung nachzuholen. Anstatt des Dekalogs, der nicht noch einmal gebracht werden konnte, der aber auch im Jahwisten die Grundlage der Sinaigesetzgebung gebildet haben muß, verknüpfte der Redaktor mit der Erneuerung der Dekalogtafeln eine Kultusgesetzgebung, die nach der Erzählung von der Abgötterei des Volkes an dieser Stelle bei der Bundeserneuerung einen geeigneten Platz zu haben schien, nämlich Ex. 34, 10 ff., ein Stück, welches gleich dem Bundesbuch Ex. 20, 22—23, 33 wahrscheinlich einst bei der Erneuerung der Bundesverpflichtungen seine Stelle hatte, die Moses kurz vor seinem Tode in den Ebenen Moabs vornahm. Bei dieser Gelegenheit publizierte er in aller Form die Gesetze, welche er praktisch während des ganzen Wüstenzuges schon nach Möglichkeit durchgesetzt hatte und welche auf die Zeit nach der Einwanderung in das Westjordanland berechnet waren. Auch Ex. 34, 27 ist zugleich mit diesem gesetzlichen Stück hier eingefügt worden und vertritt jetzt die förmliche Wiederherstellung des Bundes. Moses verweilt dann auch dieses Mal 40 Tage und Nächte auf dem Berge; während dieser Zeit schreibt Jahwe die Bundesworte aufs neue auf die Tafeln, 34, 28. Mit den Worten Ex. 34, 29: „Als aber Moses vom Berge Sinai herabstieg mit den beiden Gesetzestafeln in der Hand —“ bricht der Jahwist ab und findet seine Fortsetzung in Ex. 32. Es folgte jetzt auch in der jahwistischen Erzählung der Götzendienst des Volkes und die folgende Strafe. Die Verse Ex. 33, 1—5, die zum Teil dem Jahwisten angehören, beweisen, daß auch bei ihm an dieser Stelle die Herstellung der Kultusgeräte und die Einrichtung des Gottesdienstes erzählt wurde; erhalten ist nur noch eine Theophanie Ex. 33, 12 ff., in welcher Moses Abschied von Gott nimmt. Dieselbe reicht bis in das Kapitel 34 hinein und ist mit der Wiederherstellung des Bundes verknüpft. Die ursprünglich im jahwistischen Zusammenhange erzählte Kultuseinrichtung ist ersetzt durch die Ausführung der nach der Priesterschrift Ex. 25 ff. erteilten Befehle zur Herstellung der Kultgeräte, Ex. 35—40, woran sich passend im Buche Leviticus eine priesterliche Kultusordnung anschloß. So entwirrt sich der Zusammenhang am besten und wir erhalten demnach noch einmal kurz zusammengestellt folgendes Schema:

Elohist.	Jahwist.
Ex. 19; 20, 18—21. Vorbereitung zur Gesetzgebung.	Ex. 19 u. 34, 1—5. Vorbereitung zur Gesetzgebung.
Ex. 20, 1—17. Dekalog.	(Dekalog.)
Ex. 24, 1 f., 9—11. Bundesschluß durch das Bundesmahl.	[Ex. 34, 10. 27*. Bundesschluß.
Ex. 24, 12. Moses erhält den Befehl auf den Berg zu steigen, um die von Gott beschriebenen Tafeln und neue Weisungen in Empfang zu nehmen.	Ex. 34, 1. 2. Moses soll mit Steintafeln auf den Berg kommen, wo Jahwe sie beschreiben will.
Ex. 24, 13. 18. Moses steigt auf den Berg und bleibt daselbst 40 Tage und Nächte.	Ex. 34, 4. 28. Moses steigt mit den Tafeln auf den Berg nnd verweilt dort 40 Tage und Nächte.
Ex. 31, 18. Am Schlusse der Unterredung erhält Moses die Tafeln.	
Ex. 32, 15. Moses steigt mit den Tafeln in der Hand vom Berge herab.	Ex. 34, 29a. Moses steigt mit den beiden Gesetzestafeln in der Hand vom Berge herab.]
Ex. 32. Götzendienst und Strafe: Aufbruch vom Gottesberge.	Ex. 32. Götzendienst und Strafe: Aufbruch vom Gottesberge.
Ex. 33, 1. 5. 6. Trauer des Volkes: es legt seinen Schmuck ab.	Ex. 33, 1—4. Trauer des Volkes, es legt seinen Schmuck nicht mehr an.
Moses erhält die Vorschriften zur Einrichtung des Kultus und Herstellung des Zeltes und der Bundeslade und führt dieselben unter Mitwirkung des Volkes aus. Von dem alten Bericht ist nur noch ein Rest in Ex. 33, 7—12 erhalten. Derselbe ist ersetzt durch Ex. 25—31 und Lev. 1 ff. in der Auffassung der Priesterschaft von Jerusalem. Einsetzung der Lewiten Ex. 32, 25—29, vgl. Num. 2 ff.	Ex. 33, 12 ff. Theophanie; [—] Einrichtung des Kultus und Konstituierung des Volkes als eines religiösen Gemeinwesens. Der ursprüngliche Bericht ist unterdrückt und wird jetzt durch Ex. 35—40 vertreten. (In die Schilderung der Theophanie wurden die noch nicht verwendeten Teile des jahwistischen Berichts als Bundeserneuerung eingeschoben.)
Num. 10, 33 f. Abmarsch vom Sinai.	Num. 10, 29 ff. Abmarsch vom Sinai.

Das Bundesbuch Ex. 20, 22—23, 33 [1]) gehört demnach nicht zum ursprünglichen Bericht über die Sinaigesetzgebung.

---

[1]) Zum Bundesbuch vgl. O. Naumann, Der Dekalog und das sinaitische Bundesbuch im inneren Zusammenhange dargestellt, in der Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben IX (1888), S. 551—571; J. W. Rothstein, Das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels, I. Teil: Inhalt und Plan des Bundesbuchs. Habilitationsschrift. Halle 1888; B. Baentsch, Das Bundesbuch. Ex. XX, 22—XXIII, 33. Halle 1892; Jülicher, Die Quellen von Ex. VII, 8—XXIV, 11, im Jahrb. für prot. Theologie, VIII, S. 79—127; 272—315; K. Budde, Bemerkungen zum Bundes-

In der Tat ist die Verknüpfung desselben mit dem Dekalog Ex. 20, 1—17 äußerst mangelhaft, indem zwischen dem eigentlichen Bundesbuch Ex. 21, 1 ff. und dem Dekaloge Ex. 20, 1—17 — wobei hier bald bemerkt sein mag, daß die Verse Ex. 20, 18—21 wahrscheinlich vor den Dekalog und zwar hinter Ex. 19, 19 zu setzen sind —, ein Gesetzesfragment kultischen Charakters steht, das zum Bundesbuche keine direkten Beziehungen hat, allerdings aber inhaltlich den kultischen Bestimmungen desselben nahe steht. Um eine Verknüpfung zwischen dem Dekalog und der folgenden Gesetzgebung herzustellen, hat der Redaktor die Verse Ex. 20, 18—21 hinter den Dekalog gestellt. Das Volk bebt zurück, als es die Donnerschläge und den Posaunenschall vernimmt, und bittet Moses, er möge veranlassen, daß Gott nicht weiter mit ihnen rede, damit sie nicht etwa stürben. Vielmehr solle ihnen Moses die Befehle Gottes überbringen. Moses hat Mühe das Volk zu beruhigen und begibt sich dann an das Dunkel heran, in welchem Gott sich befand. Damit ist die Mitteilung neuer Gesetze eingeleitet, die nun erfolgt, und zwar sind als Gegenstand derselben das Gesetzesfragment Ex. 20, 22—26 und das durch die Überschrift ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם׃ und durch das Schlußwort Ex. 23, 20—33 als abgeschlossenes Gesetzbuch charakterisierte sogenannte Bundesbuch angegeben.

Nun vollzieht sich nach dem jetzigen Zusammenhang auf Grund des Dekalogs, des Gesetzesfragments Ex. 20, 22—26 und des Bundesbuches die feierliche Bundesschließung, Ex. 24, 1—11, in welcher zwei Parallelberichte, nämlich ein älterer, Ex. 24, 1 f. 9—11, und ein anderer, Ex. 24, 3—8, miteinander verbunden sind. Nach der alten Erzählung begibt sich Moses mit Aaron, Nadab, Abihu und 70 Ältesten als Vertretern des Volkes auf den Berg, woselbst sie Jahwe von fern erblicken: „Zu seinen Füßen war ein Boden wie aus Sapphirfliesen und wie der Himmel selbst an Klarheit" (v. 10). Dort wird durch ein Bundesmahl der Ältesten und durch die

buch in ZATW XI, S. 99 ff.; derselbe, Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs, insbesondere der Quellen J und E, ebendort, S. 193 ff.; H. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, S. 242 ff., vgl. 177 ff.; Kuenen, Historisch-kritische Einleitung, I, 1 (deutsch von Weber), § 13 Anm. 32; Klostermann, Der Pentateuch, Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte II, Leipzig 1907, S. 429 ff. Von den Kommentaren vgl. besonders v. Hummelauer, Comment. in Ex. et Lev. S. 210 ff. und Baentsch, Ex.-Lev.-Num. S. 184 ff.

Theophanie die Berîth mit Gott besiegelt. Neben diesem sehr alten elohistischen Bericht steht ein anderer, welcher derselben Quelle angehört, aber eine ganz andere Bundeszeremonie bietet. Danach tut Moses dem Volke alle Worte Jahwes und alle Rechtssatzungen kund (וַיְסַפֵּר לָעָם אֵת כָּל־דִּבְרֵי וְאֵת כָּל־הַמִּשְׁפָּטִים), worauf das Volk einmütig verspricht, dieselben zu halten (v. 3). Darauf schreibt Moses alle Gebote Jahwes auf, errichtet einen Altar am Fuße des Berges und stellt die zwölf Stämme Israels symbolisch durch zwölf Malsteine dar; Jünglinge bringen im Auftrage Moses' Brandopfer dar und schlachten junge Stiere als Mahlopfer. Mit dem Opferblute vollzieht nun Moses eine Bundeszeremonie, die der früher beschriebenen arabischen sehr ähnlich ist. Die eine Hälfte des Blutes nämlich sprengt er an den Altar, die andere gießt er in Opferschalen. Die Applikation an den Altar hat die Verbindung zwischen Jahwe und dem Opferblute hergestellt, die Besprengung des Volkes mit dem andern Teile des Blutes soll Jahwe und Volk durch das Medium des Blutes verbinden; zuvor aber wird „das Bundesbuch" als Grundlage dieser Verbindung dem Volke vorgelesen, und dieses gelobt: „Alles was Jahwe geboten hat, wollen wir befolgen und halten." Dann nimmt Moses das Blut, besprengt das Volk damit und spricht: „Das ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch auf Grund aller dieser Gebote geschlossen hat" (הִנֵּה דַם־הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת יְהוָה עִמָּכֶם עַל כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה׃) (v. 4—8).

Wenn auch das Volk auf die erste Mitteilung der Gebote Jahwes und der Rechtssatzungen seine Bereitwilligkeit kundgetan hatte, alle Verpflichtungen des Bundes auf sich zu nehmen, so ziemte es sich doch, in der feierlichen rechtsbegründenden Bundeszeremonie sowohl die öffentliche formelle Kundgabe der Bedingungen als auch die formelle Zustimmung noch einmal zu wiederholen; v. 7 ist mithin trotz v. 3 m. E. keineswegs überflüssig. Das Volk verspricht in v. 3 alle Gebote (דברים) zu halten; in v. 4 schreibt Moses alle Gebote Jahwes auf (את כל־דברי יהוה), offenbar in das Bundesbuch (סֵפֶר הַבְּרִית), von dem vorher noch nie die Rede war. Während somit die Grundlage des Bundes als Gebote (דברים), „Worte" bezeichnet wird, findet sich in v. 3 allein die vollere Form: את כל־דברי יהוה ואת כל־המשפטים. Die Antwort des Volkes auf die Mitteilung der Debarim und Mišpaṭim spricht auch nur von Debarim. Man hat daher schon längst die Worte ואת כל המשפטים in Ex. 24, 3 als Glosse ausgeschieden und die Ansicht

ausgesprochen, dieselben seien mit dem Bundesbuche, dem der Titel Mišpaṭim ja an die Stirn geschrieben war, eingeführt. Der heutige Zusammenhang versteht unter Debarim offenbar alle Gebote, die Grundlage des Bundes waren, also den Dekalog, das Gesetzesfragment 20, 22 ff. und das Ex. 21, 1 beginnende und Mišpaṭim überschriebene Gesetzbuch. „Worte“ werden die Gebote genannt, weil sie das Volk teils von Jahwe, teils von Moses (Ex. 24, 3a) gehört hatte. Die Mišpaṭim waren demnach in den Debarim des v. 3 schon enthalten, aber ein gewissenhafter Leser glaubte durch die Glosse ואת כל־המשפטים noch auf diesen besonderen Abschnitt aufmerksam machen zu müssen.

In Wirklichkeit gehört der Bericht Ex. 24, 3—8 eng zusammen mit dem Bundesbuch Ex. 20, 22—23, 33 und bildet die unmittelbare Fortsetzung dazu; beide haben in dem ursprünglichen Berichte über die Sinaigesetzgebung überhaupt keine Stelle, sondern sind erst später hierher versetzt worden, nachdem sie anderweitig von ihrem Platze verdrängt waren. Und zwar stand das Bundesbuch samt der Bundesschlußzeremonie Ex. 24, 3 ff. ursprünglich im Werke des Elohisten an der Stelle des heutigen Deuteronomiums, woselbst es mit Deut. 27 eng zusammengehört, was besonders ein Vergleich von Ex. 20, 24 f. mit Deut. 27, 5 f. nahegelegt und was im folgenden noch eingehend begründet werden wird.

Wie wir bald sehen werden, erhielt Moses auf dem Berge neben den von Gott mit den zehn Worten beschriebenen Steintafeln noch eine Thora und Miṣwa, die er, soweit es möglich war, im Leben des Volkes praktisch durch seine Maßnahmen vorbereitete und dann kurz vor seinem Tode im Lande Moab als für die Verhältnisse des Westjordanlandes geltend publizierte. Das war unser Bundesbuch, für welches daher die Bezeichnung דברים und, als es von Moses aufgeschrieben war, ספר הברית, vorzüglich paßt.

Demnach hätte nach dem ursprünglichen Zusammenhang des elohistischen, und wir dürfen gleich anfügen, jahwistischen Berichtes, die Sinaigesetzgebung für das Volk nur in der Mitteilung des Dekalogs bestanden. Ob außer dem 24, 1 f. 9—11 berichteten Bundesmahl der Ältesten noch eine förmliche Verpflichtung des ganzen Volkes stattgefunden hat, ist nicht mehr ersichtlich. Das allgemeine, das praktische Leben nach den Grundsätzen des Jahweglaubens regulierende Gesetz der zehn Worte war wohl geeignet, schon auf dem Wüstenzuge die Grundlage des

gottwohlgefälligen Verhaltens des einzelnen Volksgliedes zu bilden. Dagegen war es angemessen, andere Anweisungen, die für die erst kommenden Verhältnisse im Lande Kanaan berechnet waren, nur dem Führer des Volkes anzuvertrauen, der in seinen Maßnahmen während der Jahrzehnte der Wanderungen denselben Geltung verschaffen konnte, um sie dann ausdrücklich publiziert seinem Volke als Testament für eine glückliche Zukunft zu hinterlassen.

β) **Die sogenannten Horebdebarim und das Bundesbuch.**

Die Kritik betrachtet, da sie den Dekalog einer viel späteren Zeit zuschreiben zu müssen glaubt, aber doch nach Wegfall des Bundesbuches eine Horeb-(Sinai-)gesetzgebung [1]) vorhanden gewesen sein muß, die Verse Ex. 20, 22—26, welche gegenwärtig das Bundesbuch mit dem Dekalog verknüpfen, als den Anfang einer Kultusgesetzgebung, welche ihre Fortsetzung im Schlußabschnitt des heutigen Bundesbuches finde und bezieht auf diese angebliche ursprüngliche Horebgesetzgebung den Titel דברים aus Ex. 24, 3 ff. In diesen Horebdebarim, die nach der Zehnzahl angeordnet den ursprünglich elohistischen Dekalog ergeben sollen, sieht man das Gegenbild des angeblichen jahwistischen Dekaloges Ex. 34, 14—26.

Nach dieser Anschauung hätte das Volk bei dem Erdröhnen der Posaunen, bei den Donnerschlägen und dem Reden Jahwes (Ex. 19, 19; 20, 18—21) zurückgebebt und wäre nicht im Stande gewesen, die Stimme Jahwes zu vernehmen. Darum begab sich, sagt man, Moses allein in das Dunkel (20, 21) und nahm die Horebdebarim in Empfang [2]). Dieselben beginnen mit den Versen Ex. 20, 22—24, einer Gruppe von Gesetzen, „an welcher außer P fast alle hexateuchischen Schriftsteller Anteil haben" [3]). Ferner gehören nach Baentsch [4]) dazu: Ex. 23, 15. 16; 22, 28b. 29;

---

[1]) Da der Elohist beim heiligen Berge den Namen Horeb bevorzugt, nennt man die alte elohistische Bundesgesetzgebung „Horebgesetzgebung, Horebdebarim" im Gegensatz zu den Ex. 34 enthaltenen jahwistischen „Sinaidebarim".

[2]) Vgl. Baentsch, Lev.-Ex.-Num. S. XLVIII f. u. S. 184 ff.; W. Staerk, Das Deuteronomium, Leipzig 1894, S. 42 ff.; W. Erbt, Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda, Göttingen 1903 S. 116 f.; O. Meisner, Der Dekalog. Eine kritische Studie. Teil I. Der Dekalog im Hexateuch, Halle 1893, S. 14 f.

[3]) Vgl. Jülicher in Jahrb. für prot. Theologie 1882, S. 297 ff.

[4]) Ex.-Lev.-Num., S. 185 f., vgl. S. XLVIII f.

22, 28a; vielleicht auch 22, 27 und 23, 10ff. Da die letzten Verse zwei Gebote enthalten, nämlich das des Sabbaths und des Sabbathjahres, so würden wir eine Elfzahl von Geboten erhalten, die sich durch Eliminierung des Gebotes betreffend die Achtung der göttlichen und obrigkeitlichen Autorität, Ex. 22, 27, auf eine Zehnzahl bringen ließe. Nach Baentsch ist es zweifelhaft, ob man die Horebdebarim als Dekalog bezeichnen dürfe, da man ihren Umfang nur vermutungsweise bestimmen könne; er wagt daher Sicheres nicht zu behaupten und beschränkt sich darauf, auf den Charakter dieser alten Horebgesetzgebung hinzuweisen, die auf die rechte Ausübung des Kultus Wert lege und so den Standpunkt der vorprophetischen Frömmigkeit in klassischer Weise zum Ausdruck bringe, während sie zu dem jüngeren Dekalog Ex. 20, 1—17, welcher nach dem prophetischen Grundsatze „Gerechtigkeit ist besser als Opfer“ nur die Erfüllung religiöser und sittlicher Pflichten einschärfe, in einem bemerkenswerten Gegensatz stehe [1]).

In der Einleitung seines Kommentars [2]) bezeichnet es Baentsch wenigstens als wahrscheinlich, daß das Kultgesetz ursprünglich auf eine Zehnzahl von Geboten angelegt war. Er bestimmt dieselben folgendermaßen:

1. Du sollst dir keine Götter neben mir machen; silberne und goldene Götter darfst du dir nicht anfertigen; Ex. 20, 23.
2. Einen Altar von Erde sollst du mir machen, und auf ihm deine Brandopfer und deine Friedensopfer, deine Schafe und deine Rinder schlachten. An jeder Stätte, die ich zum Preise meines Namens bestimmen werde, will ich zu dir kommen und dich segnen. Wenn du mir aber einen Altar aus Steinen bauen willst, so sollst du zum Bau keine gehauenen Steine verwenden; denn wenn du dein Eisen über sie geschwungen hast, so hast du sie entweiht. Auch sollst du nicht auf Stufen zu meinem Altar emporsteigen, damit deine Scham nicht vor ihm entblößt werde; Ex. 20, 24—26.
3. Den Überfluß von deiner Tenne und das Beste deines Kelterertrages sollst du pünktlich darbringen; Ex. 22, 28a.
4. Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben; gleicherweise sollst du mit deinen Rindern und deinem Kleinvieh verfahren; sieben Tage sollen sie (die Erstgeburten) bei ihrer Mutter bleiben, aber am achten Tage sollst du sie mir darbringen; Ex. 22, 28b. 29.
5. Sechs Jahre hindurch sollst du dein Land besäen und seinen Ertrag einernten, aber im siebenten Jahre sollst du es brach liegen lassen und es preisgeben, damit sich davon die Armen unter deinem Volke nähren,

---

[1]) Ex.-Lev.-Num., S. 186.
[2]) S. XLVIII.

und was diese übrig lassen, mögen die wilden Tiere fressen. Ebenso sollst du mit deinem Weinberge und deinem Olivengarten verfahren; Ex. 23, 10. 11.

6. Sechs Tage sollst du deine Arbeit verrichten, aber am siebenten Tage sollst du feiern, damit dein Ochs und dein Esel Ruhe habe, und der Sohn deiner Sklavin und dein Beisasse einmal aufatme; Ex. 23, 12.
7. Dreimal sollt ihr mir im Jahre ein Fest feiern; Ex. 23, 14.
8. Das Fest der ungesäuerten Brote sollst du beobachten: sieben Tage sollst du ungesäuerte Brote essen . . . und vor meinem Angesichte soll man nicht mit leeren Händen erscheinen; Ex. 23, 15.
9. Und das Fest der Ernte, der Erstlinge deines Ackerbaus, dessen, was du auf dem Felde ausgesät hast, sollst du beobachten; Ex. 23, 16a.
10. Und das Fest der Lese beim Ausgang des Jahres, wenn du deinen Ertrag vom Felde einsammelst; Ex. 23, 16b.

Nach Baentsch könnte auch Ex. 22, 27 „Gott sollst du nicht lästern und einen Fürsten in deinem Volke nicht verwünschen“, ferner Ex. 23, 13b „den Namen anderer Götter sollst du nicht erwähnen, du sollst ihn nicht in den Mund nehmen“ zu dieser Gesetzgebung gehören; nachträglich ist er geneigt, das Gesetz über das Sabbathjahr wegen seines mehr humanitären Charakters von den kultischen Geboten auszuscheiden und den sozialen Verordnungen in Ex. 22, 20—26 anzugliedern. Ich möchte auch noch Ex. 22, 30 als zu den Kultgesetzen gehörig ansehen: „Und heilige Leute sollt ihr mir sein; das Fleisch eines (auf dem Felde) zerrissenen Tieres sollt ihr nicht genießen, sondern es vielmehr dem Hunde vorwerfen.“ Denn m. E. wäre die pluralische Anrede kein genügender Grund, diesen Vers als sekundär zu betrachten, da er im Zusammenhang seine Stelle hat. Es war unangemessen, bei dieser Bestimmung das ganze Volk als Einheit anzureden, denn das rechte Verhalten gegen die Nebela und Terepha gehörte nicht zu den regelmäßigen kultischen Leistungen, die eben jedermann im ganzen Volke zu einer bestimmten Zeit auf sich zu nehmen hatte, sondern dasselbe betraf nur Einzelfälle, es war eine Abwehrmaßregel gegen Infektion. Daher konnte unmöglich das ganze Volk als Subjekt angeredet werden, etwa: „Ein heiliges Volk sollst du mir sein; das Fleisch eines zerrissenen Tieres sollst du nicht genießen, sondern es dem Hunde vorwerfen.“ Der Vers kann im Zusammenhange nicht entbehrt werden. Damit wird die angebliche Zehnzahl der Gebote immer schwieriger; und was das für Gebote sind! Ex. 20, 24—26 als ein Gebot zu zählen, um einen Dekalog herauszupressen, zeigt schon, wie wenig hier von einem solchen geredet werden kann. Will man überhaupt

die kultischen Bestimmungen des Bundesbuchs mit dem Gesetzesfragment Ex. 20, 22—26 zusammennehmen, so darf höchstens von einer Horebgesetzgebung gesprochen werden. Der elohistische Dekalog ist und bleibt allein Ex. 20, 1—17, nach Eliminierung aller hinzugefügten Motivierungen ein durchaus konkretes, von selbst im Gedächtnis haftendes lapidares Grundgesetz, von dem man nicht weiß, wie es von den vorstehenden ausführlichen Bestimmungen der Horebdebarim eigentlich an Altertümlichkeit übertroffen werden sollte.

Erbt [1]) bestimmt die Horebdebarim etwas anders als Baentsch und nimmt folgende Gebote an: I. Ex. 20, 2. 23; II. Ex. 20, 24—26; III. Ex. 22, 27a; IV. 22, 27b; V. Ex. 23, 13; VI. Ex. 23, 14. 15; VII. Ex. 23, 16a; VIII. Ex. 23, 16b; IX. Ex. 23, 12; X. Ex. 22, 28. 29.

Hat man überhaupt ein Recht, das ist die wichtigste Frage, Elemente des nach vorn und hinten fest geschlossenen Bundesbuchs mit den Fragmenten Ex. 20, 22—26 zu einem Ganzen zusammenzustellen? Weiterhin, darf man auf dieses in der Hl. Schrift nicht existierende Ganze den Ex. 24, 3 ff. gebrauchten Namen Debarim anwenden, der dort offensichtlich auf die ganze Ex. 20, 22—23, 33 vorliegende Gesetzgebung zielt? Warum bezieht man das דברים gerade auf die, wie noch gezeigt werden wird, ziemlich willkürlich ausgewählten kultischen Gebote, während man die ganz ähnlichen, sich von den Mišpaṭim ebenso unterscheidenden humanitären Bestimmungen und die Rechtssprüche [nach Baentsch bestehend aus Ex. 22, 20a. 22. 24a. 25f.; 23, 10f. und Ex. 23, 1—3. 6—8, dann durch einen Redaktor in Ex. 22, 20b. 21. 23. 24b; Ex. 23, 3f. 9 erweitert.] einfach als „einen jüngeren Anhang" [2]) zu den Mišpaṭim betrachtet, welchen der Redaktor mit diesen an den Horeb verlegt und mit den alten Horebdebarim des Elohisten „bunt durcheinandergemischt" habe, „um den Schein einer einheitlichen Gesetzgebung zu erzeugen".

Demgegenüber muß darauf hingewiesen werden, daß das Fragment Ex. 20, 22—26 seiner pointierten Stellung unmittelbar vor dem Bundesbuche und seines Inhaltes wegen gegen eine derartige Zusammenstellung mit kultischen Geboten spricht und daß das Bundesbuch keine Veranlassung bietet, die auf den gemein-

---

[1]) Sicherstellung des Monotheismus, S. 116f.

[2]) Baentsch, Einl. zum Kommentar, S. LIf.

samen Gottesdienst bezüglichen Gebote aus seinem Verbande zu entlassen.

Die Gesetze des Bundesbuches scheiden sich, abgesehen von dem paränetischen Schluß Ex. 23, 20—33, formell und inhaltlich in zwei Teile, die Rechte, Ex. 21, 1—22, 16, eine Sammlung zivil- und strafrechtlicher Bestimmungen, und die Debarim, Ex. 22, 17—23, 19, Gesetze religiös-sittlichen Charakters. Will man die Ex. 24, 3 auf die Bundesurkunde zurückschauenden Bezeichnungen משפטים und דברים auf das Buch allein anwenden, so ergibt sich die Anwendung des Namens משפטים auf den rechtlichen und des Namens דברים auf den religiös-sittlichen Teil seiner Gesetze. Da aber das ואת כל־המשפטים Glosse eines Lesers ist, der דברים allein auf den Dekalog beziehen zu müssen glaubte und das Bundesbuch, das selbst durch die Überschrift ואלה המשפטים eingeleitet wird, durch diesen Nachtrag besonders hervorheben wollte, so ist aus dem Texte die Bezeichnung Debarim für die ethisch-religiösen Satzungen nicht zu belegen. Vielmehr sind auch die Mišpaṭim „Debarim" Jahwes, von ihm zu Moses und von Moses zum Volke gesprochen. Der Titel Mišpaṭim dürfte sich auf das ganze Bundesbuch beziehen, wobei die am Anfange stehenden Rechte diese Bezeichnung des Ganzen rechtfertigen. B. Baentsch hat sich in seiner Schrift über das Bundesbuch [1]) große Mühe gegeben, den Nachweis zu erbringen, daß משפטים nur auf die rechtlichen Entscheidungen 21, 2—22, 16 zu beziehen sei; aber die angeführten Stellen sind nicht entscheidend, und Baentsch muß selbst zugestehen, daß משפטים auch zur Bezeichnung des göttlichen Gesetzes in seiner Totalität mit Einschluß der ethischen Bestimmungen vorkommt [2]). Immerhin ist soviel zuzugeben, daß das Bundesbuch den Titel משפטים seinem ersten Hauptteile verdankt, was aber kein Zeichen dafür ist, daß es seinem ursprünglichen Bestande nach nur Rechtssätze enthalten hätte.

Die Rechtssätze haben, genau wie die Gesetze des Kodex Ḫammurabi, die Form von Bedingungssätzen, wobei der Hauptfall durch כי, die Unterfälle durch אם eingeleitet werden. Jede direkte Anrede fehlt; nur Ex. 21, 15—17 zeigen die apodiktische Form des Gebots mit Einführung des Subjekts in der Form des Partizipiums und der Formel מות יומת. Eine ähnliche Form zeigen die

---

[1]) S. 28 ff.

[2]) L. c. S. 33.

Verse Ex. 22, 17—19, die man daher mit dem Stück Ex. 21, 15—17 zusammenstellen will; in diesem so gewonnenen Abschnitte sieht man eine Aufzählung von Vergehen, auf welche die Todesstrafe gesetzt wird. Baentsch ist der Ansicht, daß diese Verse wirklich einmal eine Sonderexistenz geführt hätten, aber schon früh mit den Mišpaṭim verbunden worden seien.

Der zweite Teil des Buches, die Bestimmungen religiös-sittlicher Art, wendet sich in direkter Rede, also in der zweiten Person, und zwar meist des Singulars, an den, für welchen sie gelten. Wie die bedingte Form der Rechtssätze ihrem kasuistischen Charakter entspricht, so wurde angemessenerweise für die unbedingt geltenden religiös-sittlichen Forderungen die bestimmte Rede gewählt.

Während die Mišpaṭim eine bis ins einzelne gehende wohlgeordnete Gliederung aufweisen, läßt sich eine solche bei den religiös-sittlichen Bestimmungen nicht in diesem Maße finden. Ja Klostermann sieht in ihnen ein „ordnungslos zusammengewürfeltes Material", das sich nur durch die Annahme erkläre, daß ein gewaltsamer Zufall die Haupthandschrift des Pentateuchs in diesem Teile durchlöchert und zerstört hatte, und daß man versuchte, die leserlich gebliebenen Sätze mit sekundärem Material zu verbinden, um die Lücken auszufüllen [1]). Auch Baentsch sieht im Bundesbuch keine einheitliche Gesetzgebung; dasselbe stelle eine Komposition verschiedener Elemente dar, die vom deuteronomistischen Redaktor herrühre. Deshalb hält man sich, wie oben gezeigt, allgemein für berechtigt, 22, 27—29; 23, 10—12 (13b?). 14—16 mit den vor dem Bundesbuch stehenden Versen Ex. 20, 22—26 zu einer „geschlossenen Kultusgesetzgebung" [2]) zusammenzufassen. Die Bestimmungen Ex. 23, 17—19 läßt man aus dem angeblichen zweiten Dekalog Ex. 34, 14—26 in das Bundesbuch eingetragen sein und behält so als drittes Element desselben eine Anzahl moralischer Gebote übrig, die teils soziale Pflichten gegen wirtschaftlich Schwache einschärfen, Ex. 22, 20a. 22. 24a. 25. 26. (23, 4f.), teils sich auf das Verhalten des Israeliten vor Gericht beziehen, Ex. 21, 1—3. 6—8. So kommt denn Baentsch zu einer ganz anderen Zweiteilung des Bundesbuches, indem er die kultischen Gebote als den einen Hauptteil, die Mišpaṭim mit den

[1]) Pentateuch II, S. 547 f.

[2]) Baentsch, Einl. zum Kommentar, S. XLVIII.

kurzen Rechtssprüchen Ex. 21, 12. 15—17; 22, 17—19 und den daran angehängten sozialen und auf das Rechtsleben bezüglichen Sätzen Ex. 22, 20—26; 23, 1—3. 6—8 als den andern bezeichnet.

Meines Erachtens ergibt sich von Ex. 22, 20 angefangen auch in den sogen. Debarim ein erkennbarer Zusammenhang. Mit Ausnahme etwa von 22, 27—30 beziehen sich alle Bestimmungen von Ex. 22, 20—23, 13 a auf den Schutz der Armen und Bedürftigen, der wirtschaftlich Schwachen und rechtlich Bedrängten; besser gesagt, sie beziehen sich auf die gottgewollte Art der Achtung der unveräußerlichen Menschenrechte, die sich auch auf die treuen Haustiere ausdehnt. Auch die Bestimmungen über die Rechtspflege, Ex. 23, 1—3. 6—9, stehen unter diesem Gesichtspunkt; und zwar regelt Ex. 22, 20—27 die Ausübung des Rechts, das einer gegen seinen Nächsten erworben hat; er soll sein Recht nicht nach dem Grundsatze „fiat iustitia, pereat mundus“, sondern mit Billigkeit und milder Nachsicht gegen den wirtschaftlich Abhängigen ausüben. Der Abschnitt Ex. 23, 1—3. 6—9 dagegen verordnet dieselbe maßvolle Rücksicht gegen die Armen und die durch wahrheitswidrige Machinationen vor Gericht Bedrängten. Er wendet sich an diejenigen, welche Recht sprechen, oder als Zeugen das Urteil beeinflussen.

Daran schließt sich Ex. 23, 10—13 a das Gebot des Wochensabbaths und des Sabbathjahres, nicht als kultische Bestimmung, sondern, wie die Formulierung klar zeigt, als soziale. Der Israelit soll als Mitglied des Gottesvolkes zu Gunsten der Armen auch auf das, was ihm zusteht, verzichten; im Sabbathjahre soll er überhaupt keinen Anspruch auf den Ertrag seiner Gärten und Ländereien erheben, der den Armen und, falls etwas übrig bleibt, den wilden Tieren gehört. Der Wochensabbath interessiert den Gesetzgeber hier gleichfalls nur in seiner sozialen Bedeutung, Ex. 23, 12: „. . . Am siebenten Tage sollst du Sabbath halten, damit dein Rind und dein Esel ruhe, und der Sohn deiner Sklavin, sowie der Fremdling einmal aufatme.“ Sogar auf die Arbeitstiere erstreckt sich die Sorge des Gesetzgebers, da er wohl weiß, daß Roheit gegen die Tiere nicht ohne Rückwirkung auf das Verhalten der Menschen untereinander bleibt.

Es begreift sich leicht, daß eine spätere Hand, ausgehend von der durch die Erfahrung nahegelegten Erwägung, daß persönliche Feindschaft eine besonders wirksame Gefahr der Ungerechtigkeit vor Gericht bildet, in den Abschnitt 23, 1—3. 6—9 in v. 4. 5 das

Gebot der praktischen Feindesliebe einschob: „Wenn du einen deinem Feinde gehörenden Ochsen oder Esel findest, der sich verirrt hat, so sollst du ihm denselben zurückbringen. Wenn du siehst, daß der Esel deines Feindes unter seiner Last zusammengebrochen ist, so sollst du ihn nicht im Stiche lassen, sondern sollst ihm helfen, (den Esel) zu befreien.“ Die Versuchung, vor Gericht an dem verhaßten Gegner, sei es selbst nur durch Anwendung der strengsten Gerechtigkeit, Rache zu nehmen, war zu groß, als daß ein bloßes Verbot falscher Aussage oder falschen Urteilsspruchs genügte. Hatte man sich dagegen durch einen Liebesdienst gegen den Feind selbst überwunden, dann lag die Gefahr der Rache weniger nahe.

Wenn man den gegenwärtigen Zusammenhang zerreißen wollte, könnte man Ex. 22, 27—30; 23, 13b—19 als kultische Gebote zusammenstellen. Jedoch möchte ich es nicht wagen; denn auch der Abschnitt 22, 27—30, der sicher ursprünglich ist, könnte im gegenwärtigen Zusammenhange einer naheliegenden Erwägung seine Stellung verdanken. Forderten nämlich die vor ihm stehenden Gebote Verzicht auf Erwerbs- und Eigentumsrechte gegen bedrängte Volksgenossen und Beisassen, so lag es nahe, daran Gesetze über das rechte Verhalten gegen Gott in derselben Hinsicht anzuschließen, also Verzicht auf Erstgeburten und Erstlinge, und diesem Gebot die allgemeine Regel voranzustellen, auch in Worten der göttlichen und menschlichen Autorität nicht Hohn zu sprechen. Später mag dann die Bestimmung über die Terepha in v. 30 angefügt worden sein, deren pluralische Anrede sich von selbst erklärt.

Da auch die Verse Ex. 23, 14—19 einen zusammenhängenden Abschnitt bilden, so ist ein erträglicher Gedankengang für die sogenannten Debarim des Bundesbuches bis Ex. 23, 13a erwiesen. Man könnte diesen Halbvers „und in Bezug auf alles, was ich euch befohlen habe, nehmt euch wohl in acht“ als den Abschluß einer Gesetzesreihe betrachten und damit das Bundesbuch schließen, so daß die kultischen Gebote 23, 14—19 aus Ex. 34, 14ff. hier eingetragen wären. Aber diese kurze Mahnung kann nicht der Abschluß eines Gesetzbuches sein; dazu gehörte vielmehr Segen und Fluch; es ist daher 23, 13a kein genügender Grund, die auf ihn folgenden Bestimmungen dem ursprünglichen Bundesbuche abzusprechen. Denn wir müssen uns immer vor Augen

halten, daß solche Gesetzbücher kein rein literarisches Produkt sind, sondern eine Sammlung von Rechtssprüchen und Bestimmungen, wie sie den vom Geiste der Jahwereligion durchzogenen Lebensgewohnheiten des Bundesvolkes entsprachen. Ähnliche mag es auch sonst in Israel gegeben haben. Die vorliegende Sammlung hatte autoritative Bedeutung. Bei solchen Zusammenstellungen, bei welchen vor allem praktische Gesichtspunkte in Betracht kamen, war es daher wohl möglich, daß verschiedene Stoffe, unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt betrachtet, nebeneinander geordnet wurden, und man hat kein Recht, nachträglich weitgehende Umstellungen vorzunehmen, um den angeblichen „ursprünglichen“ Zusammenhang herzustellen. Dieser korrigierte Text mag sich ja logisch mehr empfehlen als der wirklich vorliegende; ursprünglich braucht er deswegen noch nicht zu sein. Sicherlich ist das Bundesbuch nicht unversehrt erhalten, aber in seinem zweiten Teile ein bloßes Trümmerfeld zu sehen, mit dem man nach Belieben schalten könne, dazu wird man sich nicht entschließen können. Wir dürfen bei orientalischen Gesetzbüchern keine unserem Geschmack entsprechende Anordnung erwarten, sondern Gleichartiges bei Gleichartigem, Verknüpfungen nach den Gesetzen der Assoziation und Zusammenstellungen nach äußeren Merkmalen. Der allgemeine Zusammenhang genügte, wie z. B. der Kodex Ḫammurabi und die zweite Sure des Korans zeigt, den Ansprüchen vollkommen.

Für verfehlt halte ich auch die schon erwähnte Ansicht von Baentsch, daß erst der deuteronomistische Redaktor das Bundesbuch aus verschiedenen Elementen zusammengestellt habe. Es ist dies deswegen schon unmöglich, weil das Bundesbuch seiner Form, seinem Inhalte und seinem Geiste nach vorbildlich für spätere israelitische Gesetzbücher geworden ist. Das Deuteronomium ist weiter nichts als ein den neuen Lebensverhältnissen angepaßtes und erweitertes Bundesbuch. Wenn das Deuteronomium bestimmt war, das Bundesbuch zu ersetzen, kann dieses nicht erst nach ihm zusammengestellt worden sein. Dies wird sich bei dem noch zu besprechenden Verhältnis zwischen Deuteronomium und Bundesbuch als unmöglich herausstellen.

Ähnlich erscheint die strikte Durchführung einer pentadischen und dekadischen Gliederung im Bundesbuche unmöglich, so sehr man auch den Scharfsinn bewundern muß, den besonders Kloster-

mann [1]) auf diesen Nachweis verwandt hat. Nachdem Dillmann [2]) nach Bertheaus [3]) Vorgang der dekadischen Gliederung des Buches nachgespürt hatte, aber verzichten mußte, dieselben durchweg herzustellen, beschäftigte sich auch Baentsch in seiner Schrift über das Bundesbuch mit dieser Frage [4]): er kommt zu dem Resultat, daß die Mišpaṭim zwar offensichtlich mit zwei zusammengehörenden Pentaden beginnen, daß aber ein solches Schema von Ex. 21, 12 ab mindestens fraglich sei, während die Debarim Ex. 22, 16 ff. keine Spur eines solchen zeigen. Dillmann hat wenigstens einige Pentaden konstruiert, außer Ex. 21, 2—11 z. B. Ex. 21, 18—27. 28—32; dagegen sieht er sich genötigt, in Ex. 21, 12—17 eine Sechszahl von Bestimmungen anzunehmen; zudem ist er in der Zählung der Einheiten nicht konsequent.

Auch der neue scharfsinnige Versuch Klostermanns, das ganze Buch in zehn Dekaden anzuordnen, von denen je fünf den Mišpaṭim und Debarim angehören, kann nicht überzeugen. Er trennt folgendermaßen ab:

1. Dekalog, Ex. 21, 2—11. Reihenfolge: v. 2; 3a; 3b; 4; 5. 6; 7; 8; 9; 10; 11. — Gesinderecht.
2. Dekalog, Ex. 21, 12—26. Reihenfolge: v. 12. 13; 14; 15; 17; 16; 18. 19; 20; 22; 23. 24. 25; 26. — Schutz des leiblichen Lebens.
3. Dekalog, Ex. 21, 28—22, 3. Reihenfolge: 21, 28; 29; 30; 31; 32; 33. 34; 35; 36; [22, 1. 2a]; 2b; 3. — Verantwortlichkeit des Viehhalters und Schutz des Eigentums.
4. Dekalog, Ex. 22, 4—14. Reihenfolge: 22, 4; 5; 6; 7. 10b; 8; 9. 10; 11; 12; 13; 14. — Schutz des Eigentums im geschäftlichen Verkehr.
5. Dekalog, Ex. 22, 15; 16. Diese beiden Sätze sind nach Klostermann die Reste eines Dekalogs über Familien- und Eherecht.

Den Anfang des Bundesbuches bildeten nach Klostermann wegen der Ex. 24, 3 beobachteten Reihenfolge die Debarim, deren 5 Dekaloge er folgendermaßen anordnet:

1. Dekalog: Ex. 20, 22; 23, 13; 20, 23—26; 23, 14—19.
2. Dekalog: Ex. 22, 27—30; 23, 10—12.
3. Dekalog: Ex. 23, 1a—3; 6—9.
4. Dekalog: Ex. 23, 4. 5; 22, 20—25.
5. Dekalog: Ex. 22, 17—19.

---

[1]) Pentateuch II, S. 500 ff.

[2]) In seinem Kommentar zu Ex.-Lev., 3. Aufl. von Ryssel, Leipzig 1897.

[3]) In seinem Buche: Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs, 1840.

[4]) S. 40.

Einen andern Versuch, die ursprüngliche Anlage des Bundesbuches wiederherzustellen, machte J. W. Rothstein [1]). Er ging von dem Gedanken aus, daß das Gesetzbuch eine Explikation des Dekaloges, Ex. 20, 1—17, sei und diesem Zweck seine Entstehung verdanke, daß daher sachliche Gesichtspunkte für die Anordnung der einzelnen Gesetze angenommen werden müßten, nämlich die Gebote des Dekalogs. Eine „nicht über allen Tadel erhabene" [2]) Redaktion habe die sachliche Anordnung des Buches nicht mehr verstanden und die einzelnen Gesetze durcheinandergeschüttelt. Welchen Zweck man mit dieser willkürlichen Abänderung verfolgte, sagt Rothstein nicht; er ist nur bemüht, den Verlust an Ordnung wieder wett zu machen.

Eine Ausführung zum Sabbathgebot findet er in den seiner Ansicht nach zusammengehörenden Bestimmungen Ex. 23, 10—12; 21, 2—6. Zum sechsten Gebote gehöre die Reihe Ex. 21, 7—11, welche das eheliche Leben behandle. Während sich zum Gebote der Elternliebe keine Erläuterung finde, habe das wichtige fünfte Gebot eine reiche kasuistische Auslegung in den Gesetzen Ex. 21, 12—14. 18—36 gefunden [3]); die Gesetze Ex. 21, 37—22, 16. 20—26 bilden die Ausführung zum siebenten Gebot und bezwecken den Schutz des Eigentums [4]); die Forderungen der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit vor Gericht, Ex. 23, 1—3. 6—9 führen uns auf das achte Gebot des Dekalogs [5]). Nach dem Prinzip der sachlichen Anordnung würfelt Rothstein innerhalb der einzelnen Abschnitte die Textteilchen sehr durcheinander und glaubt damit dem ursprünglichen Aussehen des Bundesbuches nahegekommen zu sein. Man wird diese Hoffnung nicht teilen: so richtig der Gedanke ist, daß dem Bundesbuche der Inhalt des Dekalogs zu Grunde liegt, insofern hier Recht und Sitte des Volkes vom Jahweglauben durchleuchtet dargestellt werden, so wenig darf man m. E. annehmen, daß das Gesetz nach dem Dekalog und speziell als Ausführung desselben gearbeitet ist, wenn das Bundesbuch auch nach Meinung der Schlußredaktion des Pentateuchs seiner heutigen Stellung nach diesen Zweck erfüllen soll und auch wirklich erfüllt. Man wird sich begnügen müssen,

---

[1]) Das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels, I. Vgl. Holzinger, Hexateuch, S. 244 f.

[2]) S. 48.

[3]) L. c. S. 9—24. [4]) L. c. S. 24—52.

[5]) L. c. S. 52 ff.

offensichtliche Überarbeitungen und Verwirrungen anzumerken, und wird der Überzeugung sein können, daß wir diesen Gesetzeskodex im wesentlichen intakt vor uns haben, wie er in den Zusammenhang der Sinaigesetzgebung eingesetzt wurde. Eine Zusammenstellung mit dem Deuteronomium zeigt, daß er an seinem alten Platze dieselbe Eigenart gehabt hat wie jetzt.

Unter diesen Umständen erscheint es ausgeschlossen, Ex. 20, 22 ff. von seiner Stelle zu nehmen und mit irgendwelchen kultischen Bestimmungen des Bundesbuches zu verbinden oder umgekehrt. Die Vorstellung, der Redaktor habe die kultischen Gebote zerrissen und ein Stück an den Anfang gestellt, um sein Gesetz nicht mit Bestimmungen über die Sklaven zu beginnen, oder die andere, dieses kurze Stück sei der Rest einer umfangreicheren Zeremonialgesetzgebung, die den ersten Teil des Bundesbuches gemäß der Ex. 24, 3 befolgten Anordnung gebildet hätte, vom Redaktor aber entfernt worden wäre, ist gleich bedenklich. Ein Grund für diese Anordnung läßt sich schwerlich finden.

Jedenfalls gehört aber das Fragment Ex. 20, 22 ff. zum Bundesbuche und zwar zum Bericht über die Bundesschließung Ex. 24, 3 ff. Dillmann hat schon darauf hingewiesen, daß die Rücksicht auf Ex. 24, 4—8 dieses Stück erhalten hat. Ausschlaggebend ist die Beobachtung, daß das Bundesbuch Ex. 20, 24 ff. samt der Bundeszeremonie 24, 3—8 an die Stelle des heutigen Deuteronomiums vor Kap. 27 gehört; dort finden wir in 27, 5. 6 unser Altargesetz wieder, und es scheint, daß sowohl bei der Bundeserneuerung in den Steppen Moabs, wie später auf dem Berge Ebal-Garizim, überhaupt in altisraelitischer Zeit, diese Altarform gebraucht wurde. Bei der Versetzung dieses Bundes an den Sinai-Horeb war es daher nötig, vor der ersten Opferzeremonie, die Moses vor den Augen des Bundesgottes zum rituellen Abschluß des Bundes vollzog, eine Anweisung Jahwes über die Art des Altarbaues und seine Verwendung vorauszuschicken. Es muß aber betont werden, daß der Wortlaut des jedenfalls uralten Altargesetzes in seiner Bedeutung weit über eine Bestimmung zur Vorbereitung des ersten Bundesopfers hinausgeht, ja darauf überhaupt keinen Bezug nimmt. Vielmehr gibt sich das ganze Stück vollkommen als selbständiges Gesetz; und wenn wir in Betracht ziehen, daß das Gesetzbuch des Deuteronomiums Deut. 12 sowie das Heiligkeitsgesetz

Lev. 17 in gleicher Weise mit Bestimmungen über den Kultusort beginnen, wird es deutlich, daß Ex. 20, 22 ff. nicht allein der Beziehung auf Ex. 24, 3 ff. seine Stellung verdankt, sondern sich als ein mosaisches Gesetz über den Kultusort erweist.

Klostermann [1]) verweist auf den sonderbaren Anfang von Ex. 24: „Und zu Moses hatte er gesagt", woraus auf eine vorangehende spezielle Anweisung geschlossen werden müsse, wie der Berîthschluß rituell vollzogen werden sollte. Die sonderbare Isolierung und Postierung des Altargesetzes „an diesen locus conspicuus" könne nur aus der Absicht erklärt werden, den Ausfall jener Verordnung über die Liturgie des Bundesopfers von Ex. 24 durch Heraushebung dieser Vorschriften aus ihrem Zusammenhang im Bundesbuche, so gut es ging, zu ersetzen. Meisner [2]) hält es für unmöglich, daß ähnliche Vorschriften dem Bundesbuche vorausgegangen sein könnten; er hält die Verse für ein völlig versprengtes Stück. Allein durch Beziehung auf das Bundesopfer können diese Fragmente nicht erhalten worden sein, da ihnen, wie gezeigt, eine weit größere Bedeutung innewohnt. Sie sind ein prinzipielles Gesetz über den Kultusort, welcher immer nur einer sein darf, und über die Einrichtung der Kultusstätte, und stehen so mit Absicht an der Spitze der ganzen Gesetzgebung.

Die Verse Ex. 20, 22. 23 sind nach späterem Geschmack stark überarbeitet und vielleicht erst vom Redaktor hierhergestellt. Es lag nahe und war sehr wirkungsvoll, das eben erfolgte machtvolle Sprechen Jahwes vom Himmel aus zu dem Hinweise zu benutzen, daß es sich nicht zieme, einen solchen Gott durch silberne oder goldene Bilder darzustellen. Zum folgenden hat das Verbot der Götterbilder keine Beziehung, wenn auch der heutige Zusammenhang ein erträglicher ist; es macht auch einen wenig einheitlichen Eindruck. Zudem wendet es sich, wie die pluralische Anrede zeigt, an den einzelnen, während die folgenden Gebote singularische Anrede haben und den offiziellen Jahwekult betreffen. Aus diesem Grunde kann das Altargesetz auch nicht mit den ebenfalls sich an die einzelnen Volksgenossen wendenden kultischen Geboten des Bundesbuches zusammengestellt werden. Dieselben beziehen sich zwar auch auf den Gottesdienst, wie er dem Volke als dem Bundesvolke aufgetragen war, aber unter dem Gesichtspunkte des Anteils und

[1]) Pentateuch II, S. 499.

[2]) Der Dekalog, S. 17.

der Verpflichtungen, die jedem Volksgenossen oblagen, während sich unser Gesetz an die Kultleitung, also in Bezug auf das vorliegende Bundesopfer auf Moses, und in seiner allgemeinen Bedeutung auf die von Jahwe bestellten Kultusdiener bezieht. Daß es sich hier nicht um Privatkult handelt, geht aus der ganzen Fassung der Bestimmung und vor allem aus der Stellung und Bedeutung hervor, die sie im jetzigen Texte hat.

Nun erhebt sich die wichtige Frage, den Ursprung dieses Gesetzes nachzuweisen. Man könnte daran denken, daß diesen Versen erst nachträglich die Bedeutung einer prinzipiellen Gesetzgebung über den Kultusort gegeben worden ist, so daß also ursprünglich nur eine liturgische Anweisung über den Vollzug des ersten Bundesopfers anzunehmen wäre. Das ist nicht unmöglich, wenn auch nicht wahrscheinlich. Eine Bemerkung Buddes[1]) scheint das richtige getroffen zu haben. Er vermutet nämlich Ex. 20, 24. 25. 26 könnte ursprünglich in der Lücke nach Ex. 33, 6 gestanden haben. Nach unserer Annahme erfolgte vor dem Abmarsch vom Sinai nach den alten Quellen die Einrichtung des offiziellen Jahwekultus in Israel. Die damals in Form einer Gottesrede an Moses gegebenen kultischen Bestimmungen und ihre Ausführung, die heute durch den priesterlichen Bericht Ex. 25 ff. und 35 ff. für die elohistische und jahwistische Quelle ersetzt sind, müssen auch gerade solche Gebote enthalten haben, wie wir sie Ex. 20, 22 ff. lesen. Die Vermutung dürfte daher nicht allzu kühn sein, im Altargesetz einen Rest jener Kultanweisungen zu finden. Nun läge der Gedanke nahe, in dem Gesetzesabschnitt Ex. 34, 14 ff. etwa den Rest dieser jahwistischen Kultgesetzgebung vor dem Abzug vom Sinai zu erblicken. Doch ist dies unwahrscheinlich, da dieses Stück seinem ganzen Charakter nach auf eine Zeit verweist, die dem Einmarsche in das Westjordanland nicht fern lag.

γ) Die Horebdebarim und Ex. 34.

Eine besondere Beachtung verdient der kultgesetzliche Schluß des Buches wegen seiner Verwandtschaft mit dem angeblichen zweiten, jahwistischen Dekaloge Ex. 34, 14—26. Inhaltlich finden sich alle Bestimmungen der einen Gesetzgebung in der andern wieder, und zwar entspricht Ex. 22, 28a : 34, 26; Ex. 22, 28b.

---

[1]) In ZATW XI, S. 228 und Anm.

29 : 34, 19; Ex. 23, 12 : 34, 21; Ex. 23, 14 : 34, 23; Ex. 23, 15f. : 34, 18. 22; Ex. 21, 17 : 34, 23; Ex. 21, 18 : 34, 25; Ex. 21, 19 : 34, 26.

Nebeneinander gestellt ergeben die beiden Stücke folgendes Bild [1]):

Bundesbuch:	Sogen. zweiter Dekalog:
	Ex. 34, 14. Du sollst dich vor keinem anderen Gotte niederwerfen. Denn Jahwe heißt eifersüchtig; ein eifersüchtiger Gott ist er [2]).
	v. 17. Du sollst dir nicht gegossene Gottesbilder anfertigen [3]).
Ex. 23, 14: Dreimal im Jahr sollt ihr mir ein Fest feiern:	

---

[1]) Vgl. Klostermann, Pentateuch II, S. 527 ff.; Sven Herner, Den Mosaiska Tiden. Undersökning af hoad söm är Mosaiskt. I. Dekalogerna och Förbundsboken, Lund 1899 (Lunds Universitets Årsskrift, Bd. 35, Afdeln. 1. Nr. 2), S. 97 ff.

[2]) Klostermann stellt Ex. 34, 14 mit 23, 13 zusammen uud sieht in letzterer Stelle eine Bezugnahme auf 34, 14, da er eine Abhängigkeit des gesetzlichen Materials in Ex. 34 vom Bundesbuche nachweisen will. Ex. 23, 13 lautet: „Und in Bezug auf alles, was ich euch befohlen habe, nehmt euch wohl in acht. Den Namen anderer Götter erwähnet nicht, er soll nicht über eure Lippen kommen". Der Urheber des Dekalogs Ex. 34, sagt Klostermann S. 534, wollte das Gebot „Du sollst nicht neben mir haben אלהים אחרים" (Ex. 20, 3) und „לא תשתחוה להם" (20, 5) ausdrücken mit der Begründung: Ich Jahwe, dein Gott, bin אל קנא. In dem אל אחר von Ex. 34, 14 hätten wir das אלהים אחרים von 20, 3 wiederzuerkennen. Der Einfluß von Ex. 23, 13 schimmere aber in der Fassung des Verbotes 34, 14 noch durch, indem es nicht heißt: „Jahwe ist ein אל קנא" sondern „sein Name ist קנא". Psychologisch erklärlich sei dies nur, wenn dem Urheber des angeblichen Dekalogs (Ex. 34) Ex. 23, 13 „der Name der anderen Götter" vorschwebte. Ich vermag zwischen Ex. 23, 13 und 34, 14 keine nähere Beziehung zu finden.

[3]) Dieses Gebot stellen Baentsch und Klostermann in Parallele mit Ex. 20, 23: „Verfertigt euch neben mir keine silberne Götzen; auch goldene Götzen sollt ihr euch nicht verfertigen." Wie oben schon ausgeführt wurde, ist dieser Vers wahrscheinlich erst später an seine Stelle gerückt worden. Er gehört daher nicht zum Bundesbuche und ist auch in seiner Fassung seltsam. Um einen Sinn herauszubekommen, muß der Athnach unter כסף֑ gesetzt werden. Die silbernen und goldenen Götzen sind die Repräsentanten der Gottesbilder überhaupt, dasselbe was Ex. 34, 17 das אלהי מסכה besagt. Nach Baentsch, Ex.-Lev.-Num., S. 168 f. läßt das אתי vermuten, daß daneben ein ursprüngliches אלהים אחרים ausgefallen ist; er gewinnt auf diese Weise zwei Gebote, nämlich das Verbot der Abgötterei und der silbernen und goldenen Gottesbilder, und somit eine Parallele zum Anfang des Dekalogs Ex. 20 und zu Ex. 34, 14—17.

v. 15. Das Maṣṣothfest [sollst du beobachten; sieben Tage sollst du ungesäuerte Brote essen, wie ich dir geboten habe], zur Zeit des Monats Abib; denn in diesem (Monat) bist du aus Ägypten ausgezogen.	v. 18. Das Maṣṣothfest sollst du beobachten: sieben Tage hindurch sollst du ungesäuerte Brote essen, wie ich dir geboten habe, zur Zeit des Monats Abib; denn im Monat Abib bist du aus Ägypten gezogen.
	v. 19. Aller Erstlingswurf des Mutterschoßes ist mein. Unter allem deinem Vieh sollst du weihen den Erstlingswurf von Rind und Schaf[1]).
und vor meinem Angesicht soll man nicht mit leeren Händen erscheinen.	v. 20. Aber den Erstlingswurf des Esels sollst du auslösen mit einem Schafe, und wenn du ihn nicht lösen willst, ihm das Genick brechen. Alle Erstgeburt aber unter deinen Söhnen sollst du lösen; und vor meinem Angesicht soll man nicht mit leeren Händen erscheinen.
(22, 28. Den Überfluß (von deiner Tenne) und das Beste deines Kelterertrages sollst du nicht vorenthalten. Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben.	
v. 29. Ebenso sollst du es halten mit deinem Rind und deinem Kleinvieh; sieben Tage hindurch soll es bei seiner Mutter bleiben; am achten Tage sollst du es mir darbringen.)	
(Das Gebot 23, 12 ist, wie v. 10 und 11 beweisen, nur in seiner sozialen Wirksamkeit betont und bietet daher keine eigentliche Parallele zur nebenstehenden Bestimmung des jahwistischen Dekalogs.)	v. 21. Sechs Tage lang sollst du arbeiten, aber am siebenten Tage sollst du Sabbath halten; (auch) zur Zeit des Pflügens und der Ernte sollst du Sabbath halten.

[1]) So Klostermann, Pentateuch II, S. 528 und Anm. 3, 4. Da das Vieh der Israeliten in Rindern, Schafen, Ziegen und Eseln bestand, v. 20 aber das פטר חמור durch seine Stellung hervorgehoben wird, so haben wir nach Klostermann in v. 19 nach dem allgemeinen Satze eine Bestimmung über die erstgenannten Sorten zu erwarten. Daher ist für וכל mit Klostermann בכל zu lesen. Für תִּזָּכָר schlägt Kl. mit dem Samaritaner תזכיר (תַּזְכִּר) vor, das er sachlich für identisch hält mit הַעֲבִיר in Ex. 13, 12, also im Sinne von „weihen“, „mit der Marke (זֵכֶר) versehen“, durch welche das Jahwe gehörige Stück von der übrigen Herde unterschieden wurde. Damit scheint Klostermann das richtige getroffen zu haben; liest man mit LXX הַזָּכָר, so fehlt ein Verbum. Deshalb denkt Baentsch, Ex.-Lev.-Num. S. 284 daran, es möchte hier vielleicht ein תזבח und הזכר zusammengeflossen sein.

23, 16. Und das Erntefest, der Erstlinge deines Ackerbaus, dessen, was du auf dem Felde ausgesät hast, und das Fest der Lese beim Ausgang des Jahres, wenn du deinen Ertrag vom Felde einsammelst.	v. 22. Und das Wochenfest sollst du halten, der Erstlinge der Weizenernte und das Fest der Lese bei der Wende des Jahres.
v. 17. Dreimal im Jahre soll alles, was männlich ist, vor dem Herrn, Jahwe, erscheinen.	v. 23. Dreimal im Jahre soll alles, was männlich unter euch ist, vor dem Herrn, Jahwe, dem Gott Israels, erscheinen.
	v. 24. Denn ich will dir zu liebe Völker ihres Besitzes berauben und deinem Gebiete eine weite Ausdehnung geben, aber niemand soll sich gelüsten lassen nach deinem Lande, wenn du hinaufziehst, um vor Jahwe, deinem Gott, zu erscheinen, dreimal im Jahre.
v. 18. Nicht sollst du darbringen zu Gesäuertem das Blut meiner Opfer[1]. Auch soll das Fett meines Festopfers nicht die Nacht über dauern bis zum Morgen[2].	v. 25. Nicht sollst du darbringen zu Gesäuertem das Blut meiner Opfer. Auch soll nicht die Nacht über dauern bis in den Morgen das Schlachten des Passahfestes.
v. 19. Das Beste, die Erstlinge deines Ackerbodens, sollst du zur Wohnstätte Jahwes, deines Gottes, bringen. Ein Böckchen sollst du nicht in der Milch seiner Mutter kochen. —	v. 26. Das Beste, die Erstlinge deines Ackerbodens, sollst du zur Wohnstätte Jahwes, deines Gottes, bringen. Ein Böckchen sollst du nicht in der Milch seiner Mutter kochen. —

[1]) Klostermann, Pentateuch II, S. 524 will תִּשְׁפֹּךְ für תזבח resp. תשחט lesen und übersetzt: „Du sollst nicht vergießen bei Gesäuertem das Blut meiner Schlachtungen.“

[2]) ולא־ילין חלב־חגי עד־בקר. In der Parallelstelle Ex. 34, 25 heißt es ולא־ילין לבקר זבח חג הפסח. Es ist also statt des mehrdeutigen חגי an der zweiten Stelle das gemeinte mit dem Terminus פסח ausgedrückt und gleichzeitig für חלב das allgemeinere זבח eingesetzt. Nach Klostermann, Pentateuch II, 524 Anm. 8 kann חלב־חגי nicht richtig sein, da es nicht den Fettdampf der am Feuer bratenden Passahlämmer, sondern nur das Fett im Gegensatz zum genießbaren Fleische bedeuten könne, dieser Gegensatz aber gerade beim Passahlamm ausgeschlossen sei. Klostermann schlägt daher חֵלֶק „Teil“ vor und versteht nach Ex. 12, 10 dieses von den Portionen, in die das Lamm nach der Zahl der erwarteten Gäste eingeteilt wurde. Er übersetzt daher: „Auch soll kein Teil meines Festes die Nacht überdauern bis zum Morgen.“ Meist versteht man זבח in Ex. 34, 25b vom Opferfleisch; es scheint mir die Bedeutung „Schlachten“ im Sinne von Opferhandlung dem Zusammenhange besser zu entsprechen; vgl. Klostermann, S. 530.

Wie man sieht, stimmen die beiden Gesetze in den Schlußversen Ex. 34, 25. 26 und Ex. 23, 18. 19 vollkommen überein; da 23, 17 nach 23, 14 für überflüssig gehalten wird, betrachtet man jetzt meist 23, 17—19 als Nachtrag aus Ex. 34 und erhält so das überraschende Resultat, daß der Redaktor sich Mühe gegeben hat, Ex. 34 ganz in das Bundesbuch einzuarbeiten. Nach Baentsch kam es der jehowistischen Redaktion darauf an, für jedes Gebot in Ex. 34 ein Äquivalent in Ex. 22 f. zu schaffen, um den jahwistischen Dekalog als Wiederholung eines bereits früher gegebenen Gesetzes erscheinen zu lassen. Nach Cornill [1]) ist Ex. 23, 17—19 ein Anhang aus dem zweiten Dekalog Ex. 34, 23. 25. 26, und auch v. 15—16 sei wohl aus 34, 18. 20bβ. 22 aufgefüllt. Budde stellte sich den Hergang folgendermaßen vor [2]): Der jahwistisch-elohistische Redaktor habe die Nebenbuhlerschaft der beiden ihm vorliegenden Gesetzgebungen durch die Einarbeitung des jahwistischen Stückes Ex. 34 in das Bundesbuch nach Möglichkeit beseitigt; er habe Ex. 34 ganz weggelassen; ein anderer jedoch habe dieses Stück für zu wertvoll gehalten und habe es ohne Rücksicht auf die schon erfolgte Verwendung desselben an seiner heutigen Stelle noch einmal nachgetragen. Daß das elohistische Bundesbuch überhaupt keine Kultusgesetzgebung gehabt habe, will auch Budde nicht behaupten; und das wäre ja auch angesichts der späteren sich auf das Bundesbuch stützenden Rechtsbücher des Deuteronomiums und des Heiligkeitsgesetzes eine unmögliche Vorstellung. Nun stelle man sich einmal diese Kultusgesetzgebung des Bundesbuches vor, wenn man die angeblich aus Ex. 34 eingetragenen Bestimmungen herausnimmt; es bleibt fast nichts übrig. Prinzipiell ist m. E. die Vorstellung abzuweisen, daß nur die aus einer Fülle anderweitigen Materials erhaltenen Reste altisraelitischer Gesetze aufeinander gewirkt haben könnten. Warum soll gerade Ex. 34 in seiner heutigen Form auf den Schluß des sinaitischen Bundesbuches eingewirkt haben? Können beide nicht gleichberechtigte Varianten sein und können nicht Faktoren, die für uns jetzt verloren sind, das eine oder andere beeinflußt haben? Es erscheint bedenklich, von den dürftigen Fragmenten, die uns aus dem ältesten hebräischen heiligen Schrifttum vorliegen, eines aus dem andern abzuleiten.

---

[1]) Einleitung⁵, S. 80.

[2]) In ZATW XI, 217 ff.

Die angeblich aus Ex. 34 eingetragenen Verse stimmen zudem nicht überein; Ex. 34, 23 schließt mit את־פני הארן יהוה אלהי ישראל, Ex. 23, 17 dagegen mit אל־פני הארן יהוה. Die Begründung des Gebotes der dreimaligen Festfeier im Jahre, Ex. 34, 24, fehlt in Ex. 23, 17 vollständig. Das spricht nicht gerade dafür, daß die Kultusgesetze im Bundesbuche jünger sind. Ferner hat Ex. 34, 25 לא־תשחט על־חמץ gegen 23, 18 לא־תזבח על־ח׳ und 34, 25b ולא־ילין לבקר זבח חג הפסח gegen 23, 18b ולא־ילין חלב־חגי עד־בקר. Man versteht nicht, wie aus dem klaren und verständlichen זבח חג הפסח bei der Eintragung in das Bundesbuch das dunkle חלב חגי geworden sein sollte. Stehen die beiden Stücke überhaupt in einer kausalen Beziehung zueinander, so kann Ex. 34, 25 nur eine Erläuterung zu 23, 18 sein. Jedenfalls spricht alles dafür, daß die Bestimmung des Bundesbuches die ältere ist, sei es, daß חלב oder חלק gelesen werden muß; das חג הפסח ist eine Erläuterung zu חגי. Ex. 34, 26 stimmt dagegen wörtlich mit 23, 19 überein. Die Tatsache, daß auch die Thora über die Speisevorschriften Deut. 14, 1—21 mit dem Satze endigt: „Nicht darfst du ein Böckchen in der Milch seiner Mutter kochen“, zeigt, daß man gewohnt war, diesen Satz als Schluß gesetzlicher Vorschriften über die Enthaltung von gewissen Speisen zu sehen. Daher ist auch eine Herübernahme dieser Bestimmung aus dem jahwistischen Dekaloge in das Bundesbuch nicht anzunehmen. Nicht so klar ist das Verhältnis von Ex. 34, 22 zu 23, 16. Der Text lautet:

22 וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים וְחַג הָאָסִיף תְּקוּפַת הַשָּׁנָה׃

16 וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת־מַעֲשֶׂיךָ מִן־הַשָּׂדֶה׃

Zweifellos älter ist nach Meisner[1]) in Ex. 34, 22 das תְּקוּפַת השנה gegenüber בצאת הש׳ 23, 16, während Klostermann der Meinung ist, der einfache Ausdruck sei in dem jüngeren Stücke Ex. 34 durch den Terminus תקופת ersetzt worden. Doch scheint hier Ex. 34 tatsächlich einen älteren Wortlaut zu haben. Dagegen deutet der charakteristische Festname חג שבעת gegenüber חג הקציר offenbar auf ein jüngeres Alter von Ex. 34. Das undeutliche בכורי מעשיך wurde in Ex. 34 durch בכורי קציר חטים näher als Erstlinge des Weizenschnitts ergänzt. Auf eine gegenseitige Beeinflussung der beiden Verse deutet an sich nichts; daß Ex. 23, 16

---

[1]) Der Dekalog, S. 32.

aus 34, 22 „aufgefüllt“ worden wäre, erscheint unmöglich; über das gegenseitige Alter läßt sich kein bestimmtes Urteil fällen; immerhin könnte das חג שבעת auf ein jüngeres Alter von Ex. 34, 22 hindeuten. Klostermann allerdings meint, der Verfasser dieses Verses habe, als er den charakteristischen Festnamen durch „Fest der Wochen“ ersetzte, חג הקציר noch im Sinne gehabt; das beweise erstens der Umstand, daß er das Wort קציר zur näheren Bestimmug der בכורי verwandte, und zweitens, daß er gerade vor dieses Gebot in v. 21 das Sabbathgebot gestellt hat, welches in seiner Fassung auf קציר als die Zeit des Ernteschnittes hinweise. Man wird diesen Ausführungen kaum beistimmen können.

Vergleicht man Ex. 23, 15 mit 34, 18—20, so erweist sich auch in diesen Bestimmungen Ex. 34 als jünger. Auf Grund der Fassung von 23, 16 ist in v. 15 die Erklärung des Festes als späterer Einschub auszuschalten [1]), so daß das Gesetz lautet: „(v. 14: dreimal im Jahre sollt ihr mir ein Fest feiern): [15] Das Maṣṣothfest zur Zeit des Monats Abib, denn in ihm bist du aus Ägypten gezogen, und vor meinem Angesicht soll man nicht mit leeren Händen erscheinen.“ Dagegen hat Ex. 34, 18 statt des כי „in ihm (dem Monat Abib)“ die vollere Wendung: כי בחדש האביב. Das in v. 15 nur angedeutete „und vor meinem Angesichte soll man nicht mit leeren Händen erscheinen“ bot in Ex. 34 erwünschte Gelegenheit, die Heiligung der Erstgeburten von Menschen und Vieh in v. 19 und 20 zu behandeln, weil diese die Erfüllung der Forderung bedeuteten, nicht mit leeren Händen vor Jahwe zu erscheinen. Vergleicht man mit dieser Regelung der Darbringung der Erstgeburten die im Bundesbuche an anderer Stelle stehenden Bestimmungen Ex. 22, 28b. 29. so zeigt die kasuistische Ausführung auch hier das jüngere Alter von Ex. 34.

Man findet Ex. 23, 17 hinter v. 14 mindestens überflüssig. Aber ich meine doch, die beiden Bestimmungen besagen nicht dasselbe. v. 14 ist gleichsam die Überschrift zu v. 15 und 16 und nimmt deren Verbum voraus, so daß die drei Verse eine untrennbare Einheit bilden: dreimal sollst du mir im Jahre ein Fest feiern, nämlich das Maṣṣothfest, das Erntefest und das Fest der Lese. In der Bestimmung des dreimaligen Festfeierns ist die andere noch nicht enthalten, daß alle männlichen Israeliten dreimal im Jahre vor Jahwe erscheinen müssen. Das ist eine ganz

---

[1]) Mit Klostermann, Pentateuch II, S. 528.

andere Bestimmung als die der Festfeier, zumal offenbar als Ort dieser Feier die offizielle Kultstätte vorausgesetzt ist. Daher ist v. 17 an sich und zur Überleitung auf v. 18 u. 19 unentbehrlich.

Betrachten wir die Gesetze am Schlusse des Bundesbuches und den sogenannten jahwistischen Dekalog Ex. 34, so müssen wir sagen, daß beides parallele Stücke sind und daß von einer durchgängigen Abhängigkeit des einen vom andern nicht gesprochen werden kann. Faßt man Ex. 34, 11—26 in seiner Gesamtheit ins Auge, so erscheint dieser jahwistische Dekalog jünger als das entsprechende Stück des Bundesbuches. Nimmt man die kultischen Gebote aus ihrem Zusammenhange heraus, also 34, 14. 17—26, so darf auch dieses Stück für jünger gelten, als die entsprechenden Bestimmungen des Bundesbuches. Konstruiert man aber mit verschiedenen Vergewaltigungen aus den nackten in 34, 14. 17—26 ausgesprochenen Forderungen eine sogenannte Urform des jahwistischen Dekalogs [1]), dann haben wir kein Recht, diese in Wirklichkeit nicht bestehende Urform mit den konkreten Geboten im Bundesbuche zu vergleichen und dann triumphierend auszurufen, Ex. 34 sei älter. Vielmehr ist die Tatsache, daß Bundesbuch und Ex. 34, auch die Thora Deut. 14, 1—21 auf ganz dieselbe Weise schließen, wobei die Übereinstimmung zwischen Ex. 23 und Ex. 34 eine recht weitgehende ist, ein interessanter und wichtiger Hinweis darauf, daß im alten Israel die religiösen Gesetzbücher ganz bestimmte Formen hatten. Wenn man das Schrifttum der Babylonier und Ägypter zum Vergleich heranzieht, kann man gar nichts anderes erwarten. Der mit dem Bundesbuche übereinstimmende Bau der Gesetzbücher des Deuteronomiums und des Heiligkeitsgesetzes erhärtet diese Tatsache.

Mithin ist das Bundesbuch in seinem wesentlichen Bestande als Einheit zu betrachten. Wir haben kein Recht, Bestimmungen aus seinem Verbande herauszureißen und sie mit dem vor ihm stehenden bedeutungsvollen Stück 20, 22 ff. zu einem elohistischen Dekaloge zu verarbeiten, der, wie schon bemerkt, so erstaunlich lange Gebote aufwies wie Ex. 20, 24—26. Ebenso wie das Bundesbuch ist Ex. 34, 14—26 das Stück einer Gesetzgebung, welches geeignet erschien, die Grundlage zur Wiederherstellung des durch kultische Vergehen gebrochenen Bundes abzugeben und diesem Umstande seine Erhaltung verdankt. Ursprünglich scheint dieses

---

[1]) Z. B. Wellhausen, Compos.[3], S. 333 f.

Stück wie das Bundesbuch dem Teil der jehowistischen Erzählung angehört zu haben, der den Übergang über den Jordan unmittelbar vor sich sah; darauf weist besonders die Schlußermahnung des Bundesbuches Ex. 23, 20—33 hin, die mit 34, 11 ff. Ähnlichkeit hat und der wir noch eine kurze Betrachtung widmen müssen [1]).

δ) Die Schlußrede des Bundesbuches, Ex. 23, 20—33.

Der Schluß des Bundesbuches klingt wie eine Rede, die Gott an das Volk hielt, kurz bevor dasselbe von den Ebenen Moabs aufbrach, um den Jordan zu überschreiten. Zu dem vor ihm stehenden Gesetzbuch, das es abschließen soll, hat dieses Stück keine Beziehung, so daß die Septuaginta sich nach Klostermann veranlaßt gesehen hat, eine solche herzustellen, indem sie die Verse Ex. 19, 5. 6 vor Ex. 23, 22 einschob. In Ex. 19, 5 f. wird wirklich auf den Bund und das Bundesverhältnis Bezug genommen, während Ex. 23, 22 nur von Befehlen spricht, die Jahwe in Zukunft geben will. Nach Baentsch ist der Schluß des Buches „unzweifelhaft unecht" [2]). Einmal heiße es: ich sende einen Engel, v. 20, dann v. 23 meinen Engel, v. 27 meinen Schrecken und v. 28 die Hornisse. Einmal solle dann die Hornisse den Feind vertreiben, v. 28, im nächsten Verse (29) sei es Jahwe, und v. 31 ergehe gar an Israel die Aufforderung, den Feind aus dem Lande zu jagen. Habe aber Jahwe die Vertreibung bereits übernommen, so habe diese Aufforderung an Israel keinen rechten Zweck, sei überflüssig und stehe im Widerspruch mit dem Vorangehenden [3]). Ohne diese angeblichen Widersprüche alle zu empfinden oder anzuerkennen, wird man doch v. 23—25 a. 31 b—33 ausscheiden müssen. Auch die übrigen Verse bilden noch keinen glatten Zusammenhang. Stellen vv. 27. 28 die schnelle Eroberung des Landes in Aussicht, so sprechen vv. 29 und 30 von einer ganz allmählichen Verdrängung der Kanaaniter. Letzteres entsprach den Tatsachen; für den gläubigen Israeliten ergab sich daraus das Problem: wie verträgt sich das Verbleiben der Kanaaniter im Lande mit der vollkommenen Macht Jahwes? Das konnte man nur aus der Heilsabsicht Gottes erklären; nach unserer Stelle hat die väterliche Fürsorge Gottes für sein Volk die Feinde im Lande

---

[1]) Vgl. Klostermann, Pentateuch II, S. 549 ff. Baentsch, Das Bundesbuch, S. 54 ff. Kommentar, S. 209 ff.

[2]) Bundesbuch, S. 54.

[3]) L. c. S. 55.

gelassen, damit dieses nicht veröde und die wilden Tiere nicht überhand nähmen [1]).

Wenn wir nun nach Aussonderung von v. 28—30 einen guten Gedankengang gewinnen, so dürfen wir doch nicht glauben, nun die ursprüngliche Form dieses Stückes erreicht zu haben; denn was wir als uneben empfinden, gab für den Schriftsteller vielleicht einen guten Zusammenhang. Danach erhält der Schluß, Ex. 23, 20—33, also folgendes Aussehen [2]):

	Spätere Zusätze:
23, 20. Ich aber will einen Engel vor dir hergehen lassen, der dich auf dem Wege behüten und dich an die Stätte bringen soll, die ich festgesetzt habe.	
v. 21. Nimm dich in acht vor ihm und höre auf seine Stimme; sei nicht ungehorsam gegen ihn, denn er wird euch eure Sünde nicht vergeben, denn ich bin in ihm [3]).	
v. 22.	[Wenn ihr wirklich hören werdet auf meine Stimme und wenn du alles tust, was ich dir befehle, und wenn

[1]) Vgl. ähnliche Deutungen Jud. 2, 1 ff. 22; 3, 2.

[2]) Vgl. Klostermann, Pentateuch II, S. 555 ff.

[3]) Der Engel spielt in diesen beiden Versen eine seltsame Rolle; er ist gleichsam ein selbständiges Wesen neben Gott, vor dessen Zorn Jahwe die Israeliten warnt. Zudem ist nach Klostermann, l. c. II, S. 549 f. u. Anm. die Sprache dieser Verse eigentümlich. In v. 20 werde statt des מלאך mit der Septuaginta und dem Samaritaner מלאכי zu lesen sein. In v. 21 könne השמר מפניו nur bedeuten: „hüte dich, ihm vor die Augen zu kommen“, „entziehe dich seinem Angesichte“; das verträgt sich wieder nicht mit dem Auftrage, auf seine Stimme zu hören. Durch eine Reihe von Textveränderungen kommt Klostermann S. 550 zu folgender Auffassung der Stelle: v. 20 „Siehe ich werde meinen Engel vor dir hersenden, dich zu behüten auf der Straße und dich zu bringen an den Ort, den ich dir bereitet habe, (und werde in deine Hand geben den Bewohner des Landes; v. 21:) hüte dich davor mit ihm persönlich dich einzulassen, daß du auf seine Stimme hörest, damit du nicht von mir abtrünnig werdest. Denn ich werde keine Nachsicht üben gegen deinen Abfall, weil ich meinen Namen in deine Mitte gesetzt habe.“ Man wird sich dieser Auffassnng nicht anschließen können, vor allem nicht, weil damit in dieser Schlußrede der folgende Abfall in bestimmte Aussicht genommen wäre. Das ist aber gerade im Bundesbuche nicht der Fall; vielmehr herrscht in den Schlußworten eine gesunde optimistische Auffassung, die den Siegeslauf des Volkes und seiner Religion unter göttlicher Hilfe voraussetzt.

ihr meinen Bund haltet, so sollt ihr mir ein Volk des Eigentums sein unter allen Völkern. Denn mein ist die ganze Erde; ihr aber sollt mir ein Königreich von Priestern sein und ein heiliges Volk. Diese Worte sollst du reden zu den Kindern Israel] [1]).

Wenn du aber hören wirst auf seine Stimme und alles tun willst, was ich dir gebieten werde, so werde ich hassen, die dich hassen, und bedrängen, die dich bedrängen.

v. 23. Ja, mein Engel wird vor dir einhergehen und dich zu den Amoritern, Hettitern, Pheresitern, Kanaanitern, Hevitern und Jebusitern führen, damit ich sie ausrotte.

v. 24. Bete nicht an ihre Götter und diene ihnen nicht, und tue nicht, was sie tun; vielmehr einreißen sollst du sie [2]) und zerschmettern ihre Malsteine.

v. 25. Dient Jahwe, eurem Gotte,

und ich werde segnen [3]) dein Brot und dein Wasser und Krankheiten fernhalten aus deiner Mitte.

v. 26. Und es soll keine Fehlgebärende noch Unfruchtbare in deinem Lande sein [4]); die Zahl deiner Tage werde ich voll werden lassen [5]).

---

[1]) Diese Worte bietet die Septuaginta; sie ersetzt damit die in dieser Schlußrede fehlende Beziehung auf den Bund und seine Bedingungen. Wie Klostermann, l. c. S. 555, Anm. 1 bemerkt, sind die Worte identisch mit Ex. 19, 5. 6 mit Ausnahme der Worte „und tust alles, was ich die befehle“, die als Erklärung zu „auf meine Stimme höret“ hinzugefügt sind.

[2]) תהרסם die Beziehung des Suffixes ist zweifelhaft; auf die Landesbewohner kann es nicht gehen, auch nicht auf die Götterbilder, denn von solchen ist noch nicht die Rede gewesen. Klostermann, S. 556, Anm. 5 sieht im Mem von תהרסם das Kompendium für מזבחתיהם „ihre Altäre“, die ja auch sonst häufig mit den Masseben zusammenstehen. Baentsch ergänzt: ihre Götzenbilder.

[3]) Im Hebräischen ist aus וברכתי unter dem Einflusse des vorangehenden „Jahwe, euer Gott“ die dritte Person geworden וברך; nach der Septuaginta ist die erste Person wiederherzustellen. Brot und Wasser stehen für den Begriff Nahrung, vgl. Jes. 3, 1. Die Folge gesunder Nahrung ist das Freisein von Krankheiten.

[4]) Vgl. Deut. 7, 14. [5]) Vgl. Jes. 65, 20.

v. 27. Meinen Schrecken will ich vor dir hersenden und in Verwirrung bringen alle Völker, unter welche du kommst, und machen, daß alle deine Feinde vor dir die Flucht ergreifen.

v. 28. Und ich werde die Hornisse [1]) vor dir her senden, daß sie vertreibe die Heviter und die Kanaaniter und die Hettiter vor dir.

v. 29. Ich will sie jedoch nicht im Verlaufe eines Jahres vor dir vertreiben, damit nicht das Land zur Einöde werde und sich wider dich mehre das Getier des Feldes.

v. 30. Nach und nach will ich sie vor dir vertreiben, bis du dich vermehrt haben wirst und das ganze Land in Besitz nimmst.

v. 31. Und ich will deine Grenze setzen vom Schilfmeer bis zum Philistermeer, und von der Wüste bis zum Strome [2]).

Ja ich werde die Landesbewohner in eure Hand geben und du sollst sie vertreiben vor dir; v. 32. Schließe mit ihnen und ihren Göttern keinen Bund [3]). v. 33. Sie dürfen nicht wohnen bleiben in deinem Lande, damit sie dich nicht zur Versündigung an mir verleiten, daß du nämlich ihren Göttern dienst; denn das würde dir zum Fallstrick werden. —

---

[1]) הצרעה; vgl. Jos. 24, 12; Deut. 7, 20.

[2]) Vgl. Gen. 15, 18.

[3]) Auch mit den Landesgöttern soll Israel keine Berîth schließen, d. h. ihnen nicht an den alten Kultstätten neben Jahwe eine gewisse Verehrung gewähren. Diese Gefahr lag sehr nahe, da die lokalen Baʿale als Herrn ihres Bezirkes und Spender aller Fruchtbarkeit von den heidnischen Nachbarn weiter verehrt wurden und Israel durch Gewährung einer Berîth mit den Landesbewohnern auch nach altem Herkommen deren Götter anerkennen mußte. Interessant ist die Vorstellung, daß auch mit den Göttern ein Bund geschlossen werden kann.

ε) Die ursprüngliche Stellung des Bundesbuches und die elohistische Moabgesetzgebung.

αα) Das Bundesbuch und Deut. Kap. 5—7.

Wenn das Bundesbuch demnach in dem Bericht über die Sinaigesetzgebung ursprünglich keinen Platz hatte, müssen wir ihm eine andere Stelle in der elohistischen Erzählung zuweisen.

In der großen Mahnrede, Deut. Kap. 4, nimmt der Verfasser Bezug auf die Vorgänge bei der Gesetzgebung am Horeb, 4, 9ff., um die folgende Wiederholung des Dekalogs und die Verkündigung des Gesetzes einzuleiten: Deut. 4, 12: „Jahwe redete zu euch mitten aus dem Feuer heraus; den Schall der Worte hörtet ihr, nur den Schall allein, eine Gestalt aber konntet ihr nicht wahrnehmen.“ Nach diesem ausdrücklichen Hinweis auf die Geistigkeit Gottes fährt der Redner fort: [13] „Er verkündete euch seinen Bund, den er euch zu halten gebot, die zehn Worte, und schrieb sie auf zwei steinerne Tafeln. [14] Mir aber trug Jahwe damals auf, euch Satzungen und Rechte zu lehren, damit ihr darnach tätet in dem Lande, in das ihr hinüberziehen werdet, um es in Besitz zu nehmen.“ Hieran schließt Moses, wie Ex. 20, 22f., eine Warnung vor Anfertigung von Schnitzbildern und Standbildern, denn als Jahwe aus dem Feuer redete, hatte er keinerlei Gestalt.

Kurz vor der Wiederholung des Dekalogs weist Moses noch einmal auf die erhebenden Umstände hin, unter welchen die Verkündigung desselben erfolgte, Deut. 5, 4: „Jahwe redete mit euch auf dem Berge von Angesicht zu Angesicht aus dem Feuer. [5] Ich selbst aber hatte damals meinen Standort zwischen Jahwe und euch, um euch Jahwes Wort mitzuteilen, weil ihr euch vor dem Feuer fürchtetet und nicht auf den Berg hinaufstiegt.“ Nach der deutlichen Auffassung des Deuteronomiums (vgl. Deut. 5, 4 und besonders v. 19) ist der Dekalog unmittelbar zum Volke gesprochen worden, und zwar der Dekalog allein; die andern Gebote und Weisungen Jahwes erhielt Moses allein in einer privaten Unterredung während der Herstellung der steinernen Tafeln, als er 40 Tage und Nächte auf dem Berge weilte.

Jedoch zwischen Deut. 5, 4 und 5 scheint ein Gegensatz zu sein. Während im ersten Verse Jahwe mit dem Volke von Angesicht zu Angesicht redete, scheint nach dem zweiten Moses wegen der Angst des Volkes die Vermittlung übernommen zu haben. Manche Kritiker wollen daher in v. 5 einen späteren Ein-

schub sehen [1]); dem gegenüber weist Lotz darauf hin [2]), daß das עָמַד בֵּין einfach bedeute: „Vermittler sein zwischen“ [3]); der Vers besage, daß die Bundesschlußverhandlungen durch Moses geführt wurden, weil das Volk nicht zu Jahwe hinaufsteigen wollte. Trotzdem Moses Israels Stelle vertrat und in seinem Auftrage handelte, wurden die zehn Worte bemerkenswerter Weise doch unmittelbar zum Volke gesprochen.

Daß dem so war, sagt Deut. 5, 19, wo Moses nach Mitteilung des Dekalogs in seiner Rede bemerkt: „Diese Worte und nichts weiter redete Jahwe mit lauter Stimme zu eurer ganzen Versammlung auf dem Berge aus dem Feuer, dem Gewölk und der Dunkelheit heraus.“ Die Stammeshäupter und Vornehmsten jedoch kamen auf Veranlassung des Volkes damals zu Moses und baten ihn, die Mittlerrolle für die weitere Gesetzgebung zu übernehmen; denn das Volk fürchtete sterben zu müssen, wenn Jahwe noch länger direkt mit ihm spreche. Gott war mit dem Verlangen der Kinder Israels einverstanden und gab daher seinem Diener den Befehl, sie zu ihren Zelten zurückkehren zu lassen; Moses selbst sollte dagegen bei Jahwe bleiben, um weitere Gesetze entgegenzunehmen, v. 28: „Du aber bleibe hier bei mir stehen, daß ich dir alle Gebote, Satzungen und Rechte mitteile, welche du sie lehren sollst, damit sie darnach tun in dem Lande, das ich ihnen zu eigen geben werde“. Wenn dann Moses in seiner Rede nach einigen Ermahnungen, alles zu tun, was Jahwe ihnen vorgeschrieben habe, ohne nach rechts oder links abzuweichen, fortfährt: 6, 1 „Dies aber sind die Gebote, die Satzungen und Rechte, die ich euch nach dem Befehle Jahwes, eures Gottes lehren soll, damit ihr sie dort in dem Lande, in das ihr hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen, befolgen sollt, (v. 2) damit du, dein Sohn und dein Enkel, dein Leben lang in Furcht vor Jahwe, deinem Gott, alle seine Satzungen und Gebote haltest, die ich dir befehle, und damit du lange lebest“, so will er damit die folgende Gesetzesverkündigung als den Inhalt dessen bezeichnen, was ihm Jahwe damals in der Unterredung auf dem Berge

---

[1]) Z. B. Steuernagel im Kurzen Handkommentar, Deut. u. Jos., S. 21.

[2]) In der Neuen kirchlichen Zeitschrift XII, S. 572.

[3]) Er verweist auf die ähnlichen Wendungen עָמַד לִפְנֵי „dienen“, Deut. 1, 38; 18, 5. 7; עָמַד עַל „vorstehen, besorgen“ Ez. 44, 24; Num. 7, 2.

mitteilte, um sie dem Volke zu lehren. Diese Auffassung des Deuteronomiums, daß nur der Dekalog Gegenstand des Sinaibundes war, und daß die folgende Gesetzgebung erst in den Steppen Moabs von Moses vor seinem Tode publiziert wurde, entspricht der Darstellung des elohistischen Geschichtswerkes und ist auch sachlich durchaus begründet.

Denn die Gesetze, welche Moses mitzuteilen hatte, bezogen sich alle auf die Situation des Volkes im Westjordanlande, wo es als Ackerbau treibende Nation vorausgesetzt ist. Es war das natürlichste, daß dieses Gesetz gleichsam als Testament dem sterbenden Propheten in den Mund gelegt wurde. Nach den am Sinai erhaltenen göttlichen Weisungen führte er sein Volk, ordnete den öffentlichen Gottesdienst, Verfassung und Recht und setzte dies alles in Beziehung zum Bunde. Man nahm es an als von Jahwe verordnet und fühlte sich durch das Bundesverhältnis zur Befolgung verpflichtet. Es mußte ja damals nach den Forderungen Jahwes eine große Umbildung der Volkssitten und Anschauungen eintreten. Das alles konnte nicht durch eine ausführliche Gesetzgebung am Sinai, sondern durch die tätige und unermüdlich weisende und schaffend eingreifende Tätigkeit des Moses und seiner Helfer geschehen. Als er nun sein Werk vollendet hatte, mußte er es für angemessen erachten, nun auch als testamentarische Verfügung für die Zukunft das, was praktisch nach Möglichkeit eingeführt oder wenigstens in den Grundzügen vorbereitet war, in Gestalt eines für das Volk geltenden Gesetzes vorzulegen, in welchem die wichtigsten für das Leben des Volkes geltenden Bestimmungen in leicht faßlicher Weise zusammengetragen waren.

Was Moses den Priestern als ihre Standespflichten aufgetragen hatte, brauchte in diesem Gesetz nicht gesagt zu werden. Den öffentlichen Gottesdienst zu leiten, war nicht Sache des Volkes sondern der Priester. Was Jahwe Moses mitgeteilt hatte, bildete den Schatz des Wissens, welcher ihn in seinem schwierigen Werke leitete und welchen er als Thora den Priestern übermittelte. Aus diesem Schatze konnte wie aus einem unerschöpflichen Brunnen immer neue Weisung und Belehrung vom Volke erlangt werden.

Auch der Elohist weiß, daß Moses bei der Unterredung auf dem Berge Gesetze erhalten hat, welche er das Volk lehren soll.

Nach Abschluß des Bundes (vgl. Ex. 24, 12), erhält Moses den Befehl: „Steige zu mir auf den Berg und verweile daselbst, damit ich dir die Steintafeln, welche ich beschrieben habe, und das Gesetz und die Weisung gebe, auf Grund deren du sie (die Israeliten) unterweisen sollst.“ Da stieg Moses mit seinem Diener Josua auf den Berg und verweilte daselbst 40 Tage und Nächte. Der hebräische Text lautet:

עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה־שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת־לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר
כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם׃

„Steige zu mir auf den Berg herauf und verweile daselbst, so will ich dir die Steintafeln und das Gesetz und die Miṣwa geben, welche ich aufgeschrieben habe, um sie zu unterweisen.“ Nach diesem Wortlaut befanden sich die Thora und Miṣwa auf den Steintafeln; das ist unmöglich, da es nach anderen Stellen nur die zehn Worte waren; davon, daß Moses neben den Tafeln noch eine geschriebene Thora und Miṣwa auf dem Berge erhalten hätte, ist nichts bekannt. Alle Schwierigkeiten des Textes lösen sich, wenn man das אשר כתבתי hinter לחת האבן stellt, so daß אתנה ursprünglich zwei Objekte hatte, die Steintafeln und die Thora und Miṣwa. Diese damals erhaltenen Gesetze ist Moses, wie wir gesehen haben, Deut. 6, 1 im Begriff, dem Volke mitzuteilen. Aber wer auf die bestimmte Ankündigung „dies aber sind die Gebote, die Satzungen und Rechte, die ich euch nach dem Befehle Jahwes, eures Gottes, lehren soll, damit ihr sie dort in dem Lande, in das ihr hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen, befolgen sollt“ die Gesetze in Deut. 6 sucht, wird sich enttäuscht finden.

Man erwartet dieselben hinter 6, 3. Statt der Gesetze beginnt mit 6, 4 eine Rede, die sich als Mahnrede nach Anhören von Geboten gibt, (vgl. v. 6: „Diese Worte, die ich dir heute vorlege, sollen dir im Herzen bleiben“), und welche nur in allgemeinen, deutlich sekundären Wendungen auf die Situation Rücksicht nimmt. Jedenfalls setzt sie ständig voraus, daß die Gebote, welche beobachtet werden sollen, schon vorgelegt sind, vgl. 6, 17. 20. 24. 25. Nach dieser aus verschiedenen Elementen zusammengestellten Ermahnung, die Gebote zu halten, folgt in Kap. 7 eine Rede, welche unser größtes Interesse hervorruft. Denn sie ist der Schluß eines Gesetzes und sachlich wie sprachlich eine deutliche Parallele zu Ex. 23, 20—33,

dem Schluß des Bundesbuches. Zum Beweise diene folgende Gegenüberstellung:

Deut. 7.	Ex. 23.
v. 1. „Wenn dich Jahwe, dein Gott, in das Land, in das du hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, gebracht und viele Nationen: die Hethiter, Girgesiter, Amoriter, Kanaaniter, Pheresiter, Heviter und Jebusiter . . . vor dir vertrieben haben wird,	v. 31b. Ja ich werde die Landesbewohner in eure Hand geben und du sollst sie austreiben vor dir.
v. 2. und wenn Jahwe, dein Gott, sie dir preisgegeben und du sie besiegt haben wirst, so sollst du den Bann an ihnen vollstrecken: du darfst ihnen keinen Bund gewähren, noch Gnade gegen sie üben. (לֹא־תִכְרֹת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תְחָנֵּם׃)	v. 23. Ja mein Engel soll vor dir herziehen und dich zu den Amoritern, Hethitern, Pheresitern, Kanaanitern, Hevitern und Jebusitern bringen, damit ich sie ausrotte. (. . . וֶהֱבִיאֲךָ אֶל־הָאֱמֹרִי, genau wie in Deut. 7, 1: כִּי יְבִיאֲךָ יהוה). v. 32. Du darfst weder mit ihnen noch mit ihren Göttern einen Bund schließen. (לֹא־תִכְרֹת לָהֶם וְלֵאלֹהֵיהֶם בְּרִית׃)
v. 3. 4 verbietet dann als Ausführung dieses Gedankens das connubium.	
v. 5. Vielmehr sollt ihr auf folgende Weise mit ihnen verfahren: Ihre Altäre sollt ihr zerstören, ihre Malsteine zertrümmern, ihre heiligen Bäume umhauen und ihre Schnitzbilder verbrennen.	v. 24. Bete ihre Götter nicht an und diene ihnen nicht und tue nicht was sie tun, sondern zerstöre sie (ihre Altäre) und zertrümmere ihre Malsteine.
Nun geht der Redner auf das zwischen Jahwe und Israel bestehende Bundesverhältnis ein, das ein freundliches Verhalten gegen den Götzendienst und seine Anhänger ausschließt:	In Ex. 23, 20ff. fehlt, wie schon oben nachgewiesen, jede Beziehung auf den Bund. Wie Klostermann[1]) gezeigt hat, bot jedoch die Septuaginta in ihrem Text vor v. 22 diese Beziehung durch Hinübernahme der Verse 19, 5. 6:
v. 6. Denn ein Jahwe, deinem Gotte, geheiligtes Volk bist du; dich hat Jahwe, dein Gott, aus allen Völkern auf dem Erdboden zum Eigentumsvolk für sich erwählt.	Wenn ihr . . . meinen Bund haltet, so sollt ihr mir ein Eigentumsvolk sein aus allen Völkern. Denn mein ist die ganze Erde; ihr aber sollt mir ein Königreich von Priestern sein und ein heiliges Volk.
v. 7—11 wird darauf hingewiesen, daß dieser Bund eine freiwillige Gnadentat Jahwes ist, die mit Liebe und freudigem Gehorsam zu vergelten sei.	(Dem עַם קָדוֹשׁ in Deut. 7, 6 steht in Ex. 19, 6 גוי קדוש gegenüber, und dem לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה מִכֹּל הָעַמִּים in Ex. 19, 5: וִהְיִיתֶם לִי סְגֻלָּה מִכָּל־הָעַמִּים

[1]) Der Pentateuch II, S. 555 und Anm. 1; S. 563.

v. 12. Wenn ihr nun diese Rechte gehorsam befolgt und innehaltet, so wird dir dafür Jahwe, dein Gott, auch den Bund und die Huld bewahren, die er deinen Vätern geschworen hat; v. 13. Er wird dich lieben, segnen und mehren; er wird deine Leibesfrucht und deine Feldfrucht . . . segnen; v. 14. Gesegnet wirst du sein vor allen Völkern; unter deinen Männern und Weibern wird es keine unfruchtbaren geben und ebenso unter deinem Vieh. (לֹא־יִהְיֶה בְךָ עָקָר וַעֲקָרָה.)	(v. 22. Wenn du aber seinen Worten gehorchen und alles tun willst, was ich befehle,) v. 25. so werde ich segnen dein Brot und dein Wasser
v. 15. Jahwe wird jegliche Krankheit von dir fernhalten (וְהֵסִיר יְהוָה מִמְּךָ כָּל־חֹלִי) und keine der bösen ägyptischen Seuchen, die du wohl kennst, dir auferlegen, vielmehr alle die damit behaften, die dich hassen.	und alle Krankheiten fernhalten aus deiner Mitte (וַהֲסִרֹתִי מַחֲלָה מִקִּרְבֶּךָ).
	v. 27. Und es soll keine Fehlgebärende noch Unfruchtbare in deinem Lande sein; die Zahl deiner Tage werde ich voll werden lassen.
v. 16. Alle die Völker aber, die Jahwe, dein Gott, dir preisgibt, sollst du vertilgen, ohne mitleidig auf sie zu blicken, und ihre Götter sollst du nicht verehren; denn das wäre für dich ein Fallstrick (כִּי־מוֹקֵשׁ הוּא לָךְ).	v. 32. Du darfst weder mit ihnen noch mit ihren Göttern einen Bund schließen; v. 33. Sie sollen nicht wohnen bleiben in deinem Lande, daß sie dich nicht zur Versündigung an mir verleiten; denn wenn du ihre Götter verehrst, so wird dir das zum Fallstrick werden (כִּי־יִהְיֶה לְךָ לְמוֹקֵשׁ).
v. 18. Habe keine Furcht vor ihnen, gedenke vielmehr an das, was Jahwe, dein Gott, dem Pharao und ganz Ägypten widerfahren ließ . . . v. 19. . . . ebenso wird Jahwe, dein Gott, mit allen den Völkern verfahren, vor denen du Furcht hast.	v. 27. Meinen Schrecken werde ich vor dir hersenden und alle die Völker, unter welche du kommen wirst, in Verwirrung bringen, und will machen, daß alle Feinde vor dir die Flucht ergreifen.
v. 20. Ja auch die Hornisse wird Jahwe, dein Gott, gegen sie entsenden, bis (alle) vernichtet sind, die übrig geblieben sind und die sich vor dir versteckt haben (וְגַם אֶת הַצִּרְעָה יְשַׁלַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּם).	v. 28. Und ich werde die Hornisse vor dir hersenden, damit sie die Heviter, die Kanaaniter und die Hethiter vor dir vertreiben (וְשָׁלַחְתִּי אֶת־הַצִּרְעָה לְפָנֶיךָ).
v. 22. Jahwe, dein Gott, wird nach und nach diese Völker vor dir austreiben. Du darfst sie nicht rasch vertilgen, sonst könnten dir die wilden Tiere zu zahlreich werden.	v. 29. Nicht im Verlauf eines Jahres will ich sie vor dir vertreiben, sonst würde das Land zur Einöde und die wilden Tiere dir zu zahlreich werden.

Das „nach und nach" ist hier wie in v. 30 durch מְעַט מְעַט ausgedrückt. Ebenso stimmt v. 22: פֶּן־תִּרְבֶּה עָלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה׃ genau mit v. 29 überein וְרַבָּה עָלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה׃

v. 30. Nach und nach will ich sie vor dir vertreiben, bis ihr zahlreich genug sein werdet, um euch in den Besitz des Landes zu setzen.

Durch diese Gegenüberstellung dürfte die nahe Verwandtschaft von Deut. Kap. 7 mit dem Schluß des sinaitischen Bundesbuches erwiesen sein. Das Stück des Deuteronomiums ist weiter nichts als eine freie jüngere Erfindung von Ex. 23, 20—33. Diese Erkenntnis ist aber von großer Wichtigkeit. Da das Bundesbuch in der Sinaigesetzgebung keinen Platz hat, müssen wir ihm eine andere Stelle im elohistischen Zusammenhange anweisen. Kuenen hat nun die Hypothese aufgestellt, daß unser Bundesbuch ursprünglich an der Stelle des heutigen Deuteronomiums gestanden habe und von diesem an den Sinai gedrängt worden sei [1]). Cornill [2]) ist ihm darin gefolgt, und in der Tat hat diese Lösung der Schwierigkeiten vieles für sich. Kuenen weist darauf hin, daß nach Anschauung des Deuteronomiums am Sinai nur der Dekalog verkündigt worden ist; daneben kennt es noch Privatoffenbarungen an Moses (Deut. 5, 27. 28), deren Inhalt Moses in den Steppen Moabs dem Volke vortrug. Andererseits aber kennt das Deuteronomium das Bundesbuch, macht von demselben eifrigen Gebrauch und erklärt es, erwähnt es aber nirgends ausdrücklich. Diese Tatsache, sagt Kuenen, könne nur durch zwei Annahmen erklärt werden: entweder fand der Deuteronomiker das Bundesbuch und die Bundesworte in der Sinaiüberlieferung vor und überging sie absichtlich mit Stillschweigen, weil er seine eigene Gesetzgebung an ihre Stelle setzen wollte; oder die Bundesworte standen nicht in der dem Deuteronomiker bekannten Sinaiüberlieferung.

Die erste Eventualität ist von vornherein unwahrscheinlich, während die zweite durch die Tatsache, daß das Bundesbuch nur mangelhaft mit den Sinaivorgängen verknüpft ist, begünstigt wird. Wenn wir annehmen, daß schon in dem alten jehowistischen Berichte Moses angesichts des Landes Kanaan unmittelbar vor dem Übergang über den Jordan ein Gesetz publizierte, wird es begreiflich, daß das deuteronomische Gesetz an dieser Stelle seinen Platz

---

[1]) Histor.-krit. Einleitung I, 1 § 13 und Anm. 32.

[2]) Einleitung[5], S. 40.

finden konnte. Dasselbe ist ja nur eine erweiterte Ausgabe des sinaitischen Bundesbuches und verdrängte dasselbe; naturgemäß konnte das ältere Bundesbuch nur dort untergebracht werden, wo es Moses von Gott selbst geoffenbart worden war, am Sinai. Neben dem Deuteronomium, welches ein den Bedürfnissen einer späteren Gegenwart angepaßtes Volksgesetzbuch war, hatte es keinen Platz; daß es aber einmal dort stand, beweisen die engen Beziehungen zwischen Ex. 23, 20—33 und Deut. 7, von denen soeben die Rede war. Entspricht Ex. 19, 3b—8 + 23, 20—33 dem Abschnitt Deut. 7, so wird das Bundesbuch im ursprünglichen Zusammenhange vor Deut. 7 gestanden haben. Nun habe ich schon darauf hingewiesen, daß man nach den Worten des Deuteronomiums in 6, 1—3 [vgl. 5, 28 und Ex. 24, 12] eine Verkündigung eben der Gesetze erwartet, die Moses in jener Unterredung auf dem Berge erhalten hat. Wohl wird Israel immer und immer wieder ermahnt, die Worte, die Moses ihm „heute" vorlegt, zu halten. Dieselben werden von 6, 4 ab als bekannt vorausgesetzt. Der Abschnitt Deut. 6, 4—25, so feierlich er anhebt, macht keinen einheitlichen Eindruck, sondern erweist sich als ein aus verschiedenen Elementen zusammengesetztes Stück. Heute dienen diese Kapitel alle in gleicher Weise als Einleitungsreden zum deuteronomischen Gesetz; ursprünglich dürfte zwischen 6, 3 und 7, 1 im elohistischen Zusammenhange das alte jetzige sinaitische Bundesbuch seinen Platz gehabt haben. Das heutige fünfte Kapitel des Deuteronomiums bestätigt diese Vermutung durchaus.

Wenn Moses in den Steppen Moabs zu einer Gesetzesverkündigung schritt, lag es für ihn nahe, sich gleichsam zu legitimieren, daß er die Gebote, welche er vorzutragen im Begriffe stand, auch wirklich von Jahwe mit dem Auftrage erhalten habe, sie dem Volke als göttliches Gesetz kundzutun. Das konnte nur geschehen durch eine Erinnerung an die sinaitische Gesetzgebung. Darum führt Moses das Volk im Geiste zurück an den Gottesberg und schildert ihnen die gewaltige Erscheinung Gottes und die Macht seiner Worte, die er an das Volk richtete; dieses wich damals angstvoll zurück, und die Ältesten kamen und baten Moses, die Vermittelung zu übernehmen, Deut. 5, 1—5. 19—28. Der jetzige Text in Deut. 5 ist nach der Auffassung einer späteren Zeit geschrieben, der auch die Wiederholung des Dekalogs an dieser Stelle zuzuschreiben sein wird. Denn als das Bundesbuch von seinem Platze an den Sinai hinter die Dekalogpromulgation

gesetzt wurde, mußten seine einleitenden Worte, die im Elohisten schon als Mosesrede standen, an ihrer Stelle stehen bleiben, weil nun im Buche Exodus das Bundesbuch direkt auf den Dekalog folgte. Gleichzeitig liest man auch den Schluß des umgestellten Buches, Deut. 7, an seiner Stelle, obwohl derselbe zugleich sein Gesetzbuch in Gestalt von Ex. 23, 20—33 (19, 3b—8) begleitete.. Das im elohistischen Zusammenhange an der Stelle von Deut. 5—7 stehen gebliebene Material benutzte der Schriftsteller, welcher Deut. 12—26 nebst der dazu gehörenden Einleitung und dem Schlusse in die jehowistische Schilderung der Vorgänge in der Ebene Moabs einarbeitete, dazu, es als paränetische Einleitung zum Deuteronomium umzuarbeiten. Da das deuteronomische Gesetz ein Volksbuch war, welches alle das Leben des Volkes berührenden Vorschriften mit passenden Ermahnungen zusammenzufassen bestrebt war, so schob der Deuteronomist in die der Erinnerung an die Sinaivorgänge gewidmeten Worte des Moses den Dekalog ein. Die Lücke zwischen 6, 3 und 7 füllte er mit packenden Ermahnungen und Vorschriften, welche die ständige Erinnerung an das Gesetz Jahwes aufrechterhalten sollten; und das Schlußkapitel des ehemaligen elohistischen Bundesbuches arbeitete er seiner neuen Bestimmung gemäß etwas um.

Jedoch über die Entstehung des heutigen Deuteronomiums soll später geredet werden; hier kommt es uns nur darauf an, den Zusammenhang der elohistischen Erzählung über die Vorgänge in Moab vermutungsweise wiederherzustellen. Angesichts der ausgeführten Tatsachen dürften sich die Hypothesen von Holzinger [1]) und Staerk [2]) über die Stellung des Bundesbuches in der ursprünglichen elohistischen Erzählung erledigen. Beide Forscher sind unabhängig voneinander zur Vermutung gelangt, daß die Rede Josuas bei der Bundeserneuerung, Jos. 24, die der elohistischen Quelle angehört, ursprünglich vor dem Bundesbuche gestanden habe. Holzinger findet nämlich Jos. 24, 25 mit der einfachen Mitteilung, Josua habe in Sichem einen Bundesschluß vollzogen und dem Volke Recht und Gesetz erteilt, völlig inhaltslos. Es werde nicht aussichtslos sein, die in Jos. 24, 25—27 offenkundig vorliegende Lücke durch das Bundesbuch, dem sich eine ausführ-

---

[1]) Einleitung in den Hexateuch, S. 179.

[2]) W. Staerk, Das Deuteronomium, sein Inhalt und seine literarische Form. 1894.

lichere Erzählung über den Bundesschluß angeschlossen hätte, auszufüllen. Dadurch erhält Holzinger eine interessante Reihenfolge in der Ansetzung der großen Gesetzeskorpora, indem das Bundesbuch von Josua in Sichem nach vollendeter Eroberung des Landes promulgiert, das Deuteronomium von Moses in den Steppen Moabs und das Priestergesetz als das jüngste im ersten Jahre nach dem Auszuge am Sinai gegeben sein wolle. Immerhin verhehlt sich Holzinger die Schwierigkeiten seiner Hypothese nicht. Staerk wies auf das enge Verhältnis von Deut. 7, 12—24 zu Ex. 23, 22—30 hin [1]) und kam zur Ansicht, daß das Urdeuteronomium aus dem Kerne von Deut. 12—26 bestanden habe, dem eine Jos. 24 entsprechende Einleitungsrede voranging, wie sie uns noch in manchen Abschnitten von Deut. 2 und 3 erhalten sei, und daß das Stück Deut. 7, 12—24 als Schluß folgte. Dieses Gesetz sei dazu bestimmt gewesen, im elohistischen Zusammenhange das Bundesbuch zu ersetzen. Es ist nicht unmöglich, daß die Promulgation des Bundesbuches in den Steppen Moabs durch eine auf die Ereignisse der Wanderung zurückblickende Rede eingeleitet wurde; diese mag später, als das Deuteronomium den historischen Zusammenhang der Ereignisse mit dem Buche Numeri vollständig verwischte, den Gedanken nahegelegt haben, denselben in Gestalt einer rekapitulierenden geschichtlichen Einleitungsrede wiederherzustellen. Mit dieser Rede konnte das Deuteronomium nunmehr als vollkommen selbständiges Buch in der Gemeinde verwertet werden.

An die jehowistische Erzählung des Buches Numeri, ähnlich wie sie uns jetzt in Gestalt einer Mosesrede in Deut. 1—3 vorliegt, mag sich der Bericht über die Promulgation des Bundesbuches und die feierliche Verpflichtung auf dasselbe angeschlossen haben. Moses mußte begründen, warum er jetzt das Gesetz verkündige, und bei dem Gedanken an seinen bevorstehenden Tod und die Ursache desselben, ergab sich von selbst ein Rückblick auf die vergangenen Ereignisse. Darauf folgten die Stücke Deut. 5, 1—5. 19—28; 6, 1—3; 7, 1—26 in ihrer Urgestalt; zwischen 6, 3 und 7, 1 stand das sinaitische Bundesbuch in seiner unverkürzten Ge-

---

[1]) Als ich die obigen Ausführungen über die nahen Beziehungen dieser beiden Stücke schrieb, wußte ich noch nichts von Staerks Beobachtung. Nach meinen Nachweisen gilt dies Verhältnis auch für den ersten Teil des 7. Kapitels, wenn auch nicht in demselben Maße.

stalt, welche Gesetze, wie sie heute Lev. 18—20 zu finden sind, enthalten haben wird.

ββ) Das Bundesbuch und Deut. Kap. 27.

Der weitere feste Punkt für die Wiederherstellung des elohistischen Zusammenhanges ist Deut. 27. Dieses Kapitel steht wie ein Felsblock inmitten der jüngeren deuteronomischen Umgebung; es besteht kein Zweifel, daß wir hier ein Stück des alten Zusammenhanges haben. Sonst bleibt es ein unlösbares Rätsel. Daher die seltsame Tatsache, daß eine Reihe neuerer Forscher von diesem wichtigen Stück nur die Verse 9 und 10 als Überleitung von Kap. 26 zu Kap. 28 verwendet, alles übrige fällt als belanglos unter den Tisch. So gibt Dillmann das ganze Kapitel mit Ausnahme der erwähnten Verse 9. 10 preis; 27, 1—8 sei vom deuteronomistischen Redaktor, dem besonders v. 7b. 8 angehören, aus elohistischen und deuteronomistischen Stücken, nämlich v. 4. 5—7a, die der elohistischen Schrift entnommen sind, und v. 1—3, die Kennzeichen deuteronomistischer Schreibweise tragen, zusammengearbeitet und gehöre eigentlich hinter Kap. 28; v. 11—13 könne demselben deuteronomistischen Redaktor, vielleicht aber einer noch späteren Hand angehören. Sicher sei der Schluß des Kapitels, v. 14—26, erst später hinzugefügt [1]). Im ursprünglichen Zusammenhange habe 11, 29—32 hinter 27, 1—3 und 11, 26—28 hinter Kap. 28 gestanden. Ähnlich denken Ewald, Kleinert, Kittel und Kuenen. Letzterer weist 27, 1—8. 11—13. 14—26 mit Kap. 29; 30; 31, 1—8 dem Verfasser von Deut. 1—4 oder gar dessen Nachfolgern zu, läßt sie also erst in später Zeit entstanden sein [2]). Die Verse 27, 11—13 verdanken nach Kuenen einer mißverständlichen Auffassung von 11, 29—32 ihre Entstehung und erweisen sich schon dadurch als sekundär. Noch viel mehr gelte dies von v. 14—26, einer noch späteren Interpolation, die mit den vorausgehenden Versen ebensowenig übereinstimmt, wie mit Kap. 12—26.

Von dem Abschnitt Deut. 27, 1—8 enthielten, wie Kuenen meint, die Verse 5—7a, welche ein Opferfest auf dem Ebal schildern, einen älteren Kern, der aber vom deuteronomistischen

---

[1]) Num.-Deut.-Josue [2], 1886, S. 364.

[2]) Vgl. bes. Theologisch Tijdschrift, XII, S. 297—323; Histor.-kritische Einleitung I, 1, S. 118 ff.

Autor als Mittel zur Einschärfung „dieser“ Thora benutzt wurde. Da bei dem Opferfeste vom Berge Ebal die Rede war, griff eine zweite Hand auf 11, 29—32 zurück, wo für die Zeit nach der Eroberung des neuen Landes eine Zeremonie anbefohlen wird, in welcher der Segen auf den Berg Garizim, der Fluch auf den Berg Ebal gelegt werden sollte. Von der 27, 11—13 vorausgesetzten Zweiteilung des Volkes ist jedoch in diesen Versen nicht die Rede; ebensowenig in den folgenden, 14—26, die nach Kuenen nur eine scheinbare Fortsetzung zu v. 11—13 darstellen. Kuenen meint, der Verfasser von Jos. 8, 30—35 habe diese Verse noch nicht gekannt, während er deutlich 1—8. 11—13 voraussetze. Wenn der Schluß des Kapitels dem Deuteronomiker angehöre, müßte man doch einen kurzen Auszug aus Kap. 12—26 erwarten; statt dessen schließe sich der Verfasser sowohl an das Deuteronomium wie an das erst im Exil entstandene Heiligkeitsgesetz, besonders Lev. 18—20 an; das Stück sei also deutlich sekundären Ursprungs. Auch nach Steuernagel [1]) und Bertholet [2]) stammen die Fluchworte erst aus dem Exil oder aus noch späterer Zeit, denn sie enthielten Gesetze aus der Priesterschrift. Bertholet hält 26, 16—19 für ipsissima verba des Josias, wie sie bei der Verpflichtung auf das Deuteronomium im Jahre 621 gesprochen wurden und meint, in 27, 1—8 seien zwei Gebote durcheinander gemengt, eines, einen Altar aufzurichten und ein anderes, Steine aufzustellen. Auch er sieht in v. 9. 10 den Übergang zur großen Segens- und Fluchrede von Kap. 28. Ebenso hält Driver 27, 1—4. 7b. 8. 11—13. (14—26) für sekundär und schreibt diese Verse einem deuteronomistischen Bearbeiter zu, will dagegen 5—7a für die jehowistische Erzählung retten.

Während Kuenen und Dillmann Kap. 28 entschieden dem Urdeuteronomium zuschreiben, weist Wellhausen [3]) dasselbe ebenso wie das Kap. 27 dem Bearbeiter zu. Was sich 4, 45—26, 19 als Mosesrede gebe, habe dem Verfasser von Kap. 28—30 bereits als abgeschlossenes Gesetzbuch und als Schrift von Moses Hand vorgelegen. Wenn daher in Kap. 27 der Befehl gegeben werde, „dieses Gesetz“ nach der Ankunft in Kanaan auf Steine zu schreiben, so könne unter „diesem Gesetz“ das 27. Kapitel nicht selbst

---

[1]) Deut.-Josua, Handkommentar zum A. T. I, 3, Göttingen 1900.

[2]) Deuteronomium, Freiburg i. B. 1899.

[3]) Compos.[3], S. 190.

mit einbegriffen sein. Überhaupt schließen sich nach Wellhausen Kap. 27 und 28 gegenseitig aus, d. h. „es sind zwei voneinander unabhängige Anhänge zu dem ursprünglichen Deuteronomium aus zwei verschiedenen Ausgaben, die dann zusammengeworfen wurden, obwohl sie sich ausschließen“ [1]). Kap. 27 erscheine als deuteronomistische Überarbeitung einer alten Grundlage. Letzteren Gedanken betont auch Cornill [2]), ohne allerdings die nötigen Folgerungen zu ziehen. Für v. 5—7 denkt er an eine elohistische Grundlage, besonders wegen der engen Anlehnung an Ex. 20, 25, worauf auch Budde hingewiesen hatte [3]). Die Bestimmung in v. 2 und 3 werde durch die Dublette v. 4 und 8 auf den Ebal verlegt; die befohlene Aufrichtung der mit Kalk getünchten Gesetzessteine auf dem Ebal wäre in der Tat im Munde eines deuteronomistischen Autors ungewöhnlich; es muß also eine alte Nachricht zu Grunde liegen, und Cornill denkt mit Recht an den Elohisten, wenn man auch „die organische Stellung dieses Zuges im ursprünglichen Zusammenhang jener Quellen nicht mehr nachweisen könne“.

Von Deut. 27, 11—26 bemerkt Cornill [4]): „Die hier vorgeschriebene Handlung macht einen durchaus altertümlichen Eindruck, die Art, wie bei ihrer Ausführung 27, 12 Levi ganz wie ein anderer weltlicher Stamm erscheint, und der Umstand, daß eine so wichtige heilige Handlung nach Sichem verlegt wird, sind gleich beachtenswert: man möchte an E als letzte Quelle denken.“ Leider folgt Cornill dieser Vermutung nicht; er meint vielmehr, weil v. 15—26 die zwölf Fluchworte nicht dem Deuteronomium, sondern dem ganzen Pentateuch promiscue entnehmen, besonders auch der priesterlichen Schrift, sei dieser Abschnitt „offenbar ganz jung“. Der Bericht über die Ausführung Jos. 8, 30—35 erweise sich schon dadurch als späterer Nachtrag, daß die Septuaginta ihn an einer anderen Stelle des Buches Josua einfügte; er setze Deut. 27, 1—8 bereits in seiner gegenwärtigen Gestalt voraus und stimme zudem mit den Vorschriften des Deuteronomiums nicht überein.

Es ist seltsam: das Stück Deut. 27 trägt, so trümmerhaft es auch erhalten ist, den Stempel höchster Altertümlichkeit an

---

[1]) L. c. S. 190, Anm. 1.
[2]) Einleitung[5], S. 43.
[3]) ZATW XI, S. 228. [4]) Einl.[5], S. 43.

der Stirn und wird, weil es mit der vorgefaßten Theorie nicht übereinstimmt, für ganz jung gehalten. Weil gewisse Vorschriften über das geschlechtliche und eheliche Leben, über liebevolles und gerechtes Verhalten gegen den Volksgenossen und Nachsicht und Menschlichkeit gegen Arme und Bedrückte, die so alt sind wie das israelitische Volk, wenigstens in ihren Hauptzügen, uns in einer aus späterer Zeit herrührenden Bearbeitung erhalten sind, eine Tatsache, die nicht Wunder nehmen kann, wenn man bedenkt, daß diese immerfort in das Leben auch des einfachsten Mannes eingreifenden Vorschriften sich beständig den wechselnden Zeiten ihrer äußeren Form nach anpassen mußten, glaubt man, die dieser Gesetzgebung zu Grunde liegenden Gedanken und Forderungen seien auch erst in der Zeit aufgetaucht, in welcher dieselben den uns jetzt erhaltenen Ausdruck gefunden haben. Kurz, die Geschichte der israelitischen Religion wird als ein literarisches Problem betrachtet und gelöst. Selbstverständlich sind Gesetze wie Lev. 18—20 uralt; ihr Bestehen und ihre Wirksamkeit in Israel und die Entstehung derjenigen Schrift des Pentateuchs, worin wir sie gegenwärtig hauptsächlich lesen, sind zwei ganz verschiedene Dinge. Wenn also die Flüche 27, 15—26 Sünden betreffen, die gegenwärtig nur in der priesterlichen Schrift, in diesem Falle im Heiligkeitsgesetz, zu lesen sind, so ist damit zunächst nicht der geringste Anhalt zur Annahme kausaler Beziehungen zwischen beiden Literaturstücken gegeben; ist also wirklich, wie die neuere Kritik annimmt, das Heiligkeitsgesetz erst im Exil verfaßt, so ändert das am Alter von Deut. 27 und an der Ursprünglichkeit der dort befohlenen religiösen Handlungen nichts.

Der Fluchkodex verpönt folgende Sünden:

Deut. 27, 15. Verfertigung und geheime Aufstellung von Götzenbildern.
v. 16. Verunehrung von Vater und Mutter.
v. 17. Das Versetzen von Grenzsteinen.
v. 18. Irreführung von Blinden.
v. 19. Bedrückung von Beisassen, Waisen und Witwen.
v. 20. Copula carnalis mit dem Weibe des Vaters.
v. 21. Bestialitas.
v. 22. Blutschande mit der Schwester oder Halbschwester.
v. 23. Copula carnalis mit der Schwägerin.
v. 24. Meuchelmord.
v. 25. Mord durch gedungene Personen.
v. 26. Die Verächter „dieses Gesetzes“.

Angesichts der Betonung der Nächstenliebe und des Erbarmens gegen den armen Mitbruder, die der Jahwereligion seit alter Zeit eigen sind, dürften auch v. 18 und 19 kein Bedenken gegen das Alter unseres Stückes erwecken. Interessant sind die Beziehungen dieses Fluchkataloges zu den pentateuchischen Gesetzen, die ich hier nach der Zusammenstellung P. v. Hummelauers gebe[1]):

Deut. 12, 1—26, 15	Deut. 27, 15—25	Exodus	Leviticus
	v. 15	20, 1. 23; 34, 17	19, 4; 26, 1
	v. 16	20, 12; 21, 17	20, 9
19, 4	v. 17		
	v. 18		19, 14
24, 17	v. 19	22, 21—24; 23, 9	19, 33 f.
22, 30 (23, 1	v. 20		18, 8; 20, 11
	v. 21	22, 19 (18)	18, 23; 20, 15
	v. 22		18, 19; 20, 17
	v. 23		18, 17; 20, 14
	v. 24	20, 13; 21, 12	24, 17
	v. 25		

Vorstehende Übersicht läßt, wie v. Hummelauer bemerkt, auf den ersten Blick erkennen, wie unabhängig 27, 15—26 von Deut. 12—26, 15 ist. Der Fluch gegen die Versetzer der Grenzsteine, der allein dem Deuteronomium und unserem Abschnitt angehört, braucht keineswegs aus dem deuteronomischen Gesetze entlehnt zu sein. In einem Gemeinwesen, wie es das Volk Israel in Kanaan bildete, dessen Kraft und Lebensdauer von der Erhaltung des Grundbesitzes bei den einzelnen Familien abhängig war, mußte das größte Gewicht auf die Unantastbarkeit des Grundeigentums gelegt werden, wie das auch im Hammurabikodex geschieht. Eine Sünde, die auf jedem altbabylonischen Grenzsteine tausendfach verflucht wird, braucht daher unser Fluchkatalog nicht erst aus einem schriftlich vorliegenden Gesetze, wie dem deuteronomischen entnommen zu haben. Mit Hummelauer schließen wir daher, daß das deuteronomische Gesetz Kap. 12—26 einer späteren Zeit angehört als Deut. 27, 15—26.

Dagegen erweist sich der Zusammenhang zwischen diesen Versen und Dekalog und Bundesbuch sowie Ex. 34 einerseits und Lev. 18—20 andererseits als ein sehr enger; „v. 15—25 toti

[1]) Commentarius in Deuteronomium. Parisiis 1901, S. 446.

fundantur in Libro foederis et Ex. 34, respiciunt eas solas leges, quae sive vi foederis sive iure naturae Hebraeos perpetuo obligabant“ [1]). Da das deuteronomische Gesetz auf dem Bundesbuche Ex. 21, 2—23, 33 beruht und außerdem ganz besonders enge Beziehungen gerade zu Lev. 18—20 hat, wird auch dadurch die Zusammengehörigkeit von Ex. 21—23; 34; Lev. 18—20 erwiesen. Daß alle diese Gesetze, wenn überhaupt aus altisraelitischer Zeit noch etwas vorhanden ist, aus dieser stammen müssen, ist nicht gut zu bezweifeln. Dillmann hatte mit vollem Recht für ein hohes Alter der im Heiligkeitsgesetz enthaltenen Vorschriften seine Stimme erhoben. Wenn die Jahwereligion überhaupt das Bestreben hatte, einen Einfluß auf das Leben des Bundesvolkes auszuüben, mußten die Lev. 18—20 behandelten Dinge zu allererst an die Reihe kommen, wie auch Mohammed sich beeilte, eine Regelung der Familien- und Ehegesetzgebung vorzunehmen. Man wird daher annehmen können, daß Stücke des heutigen Heiligkeitsgesetzes und das sinaitische Bundesbuch nebst Ex. 34 einst der moabitischen Gesetzgebung des Moses angehörten. Es ist möglich, daß analoge Bestimmungen wie in Lev. 18—20 mit Ex. 34 zum jahwistischen Berichte gehört haben. Über Vermutungen kommen wir nicht hinaus, weil durch das Deuteronomium nur schwache Spuren des alten Zusammenhanges durchschimmern. Wir müssen uns begnügen, nur den elohistischen Zusammenhang einigermaßen wieder herzustellen und rechnen daher Lev. 18—20 zum Bundesbuche, das seine Stellung zwischen Deut. 6, 3 und 7, 1 hatte. Da die Fluchworte durchaus auf Ex. 21—23; 34; Lev. 18—20 beruhen, werden auch sie dem elohistischen Buche angehört haben.

Und das ist um so eher möglich, als allseitig zugegeben wird, daß die Berührungen zwischen Lev. 18—20 und Deut. 27, 15—26 nur sachlicher Art sind. „Habentur affinitates in re, sed raro in modo dicendi: maledictiones non videntur ex aliqua legum collectione immediate esse transsumptae“ [2]). Ähnlich weist B. Luther [3]) darauf hin, es sei schon oft bemerkt worden, daß diese Sprüche selbständig dastehen, nicht nur den Gesetzen des Deuteronomiums, sondern auch denen der andern Quellen gegen-

---

[1]) Hummelauer, l. c. S. 446 f.

[2]) Hummelauer, l. c. S. 446 unter Hinweis auf Driver, A critical and exegetical commentary on Deuteronomy², Edinburgh 1896.

[3]) Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 551 f. und Anm. 3.

über. Sie seien trotz inhaltlicher Übereinstimmung formell selbständig, wie z. B. v. 15 „Verflucht ist, wer ein Schnitzbild oder Gußbild, ein Greuel für Jahwe, anfertigt, da es ein Machwerk von Handwerkerhänden ist" bis zu diesen Worten mit den Gesetzesbestimmungen Ex. 20, 4. 23; 34, 17; Deut. 5, 8; Lev. 19, 4; 26, 1 übereinstimme, während das folgende „und es im geheimen aufstellt" keine Parallele habe. Daher können nach Luther die zwölf Fluchworte im wesentlichen vom Elohisten mitgeteilt sein und knüpfen, zumal sich Spuren von Überarbeitung nicht finden, „ohne Zweifel" an die bei der Zeremonie von Sichem wirklich gebrauchten Formeln an.

P. v. Hummelauer, der das von Hilkia gefundene mosaische Gesetz wesentlich in Deut. 5—11 und 28 sieht und in Kap. 12—26 einen nach 1 Sam. 10, 25 von Samuels Hand erfolgten Nachtrag erblickt, in welchem der Prophet die seit dem Tode des Moses erlassenen Gesetze gesammelt und durch neue erweitert habe, nimmt an, daß Deut. 26, 16—27, 26 von der Hand Josuas dem mosaischen Gesetz hinzugefügt worden sei. Kurz vor seinem Tode nämlich versammelte Josua nach vollzogener Eroberung des ganzen Landes alle Volksstämme nach Sichem und verpflichtete sie nach einer auf die gnadenvollen Fügungen Gottes in der Geschichte des Volkes zurückblickenden Rede zum treuen Dienste Jahwes. „Jahwe, unserem Gotte, wollen wir dienen und seiner Stimme gehorchen!" (Jos. 24, 1—24.) Dann erzählt das Buch Josue weiter: „Und es schloß Josua an diesem Tage einen Bund mit dem Volke und gab ihm (dort) in Sichem Recht und Gesetz. — Und Josua zeichnete diesen Vorgang auf im Gesetzbuche Gottes. — Sodann nahm er einen großen Stein und richtete ihn dort auf unter der Eiche, die sich im Heiligtume Jahwes befindet. Dann sprach Josua zum ganzen Volke: Wohlan, dieser Stein soll Zeuge gegen uns sein, denn er hat alle die Worte gehört, die Jahwe mit uns geredet hat" (v. 25—27). Sieht man in dem schwierigen Abschnitte Deut. 26, 16—27, 26 einen fragmentarischen Rest der von Josua der Thora hinzugefügten Worte, so scheinen eine Reihe von Schwierigkeiten gelöst zu sein. „Percommode", schreibt P. v. Hummelauer[1], „tota pericope tribuitur Josue auctori. Illud hodie 26, 16—19 exprimit diem renovationis Jos. 8, 30—35, in qua Josue populo recitavit leges pro ea ipsa solemnitate a Moyse

[1] L. c. S. 437.

latas, vel diem alterius renovationis Jos. 24, quando eadem Josue denuo recitaverit. Habes 26, 16—27, 26 initium eorum verborum, quae Josue thorae inseruit.“ In dem Stück, welches uns von den Worten Josues noch erhalten wäre, trägt Josue nach Hummelauer tria eloquia des Moses vor, welche den Israeliten eine feierliche Erneuerung des Bundes nach vollzogener Eroberung anbefehlen. Im ersten eloquium Deut. 27, 1—8 bestimme Moses einen Platz bei Galgala, woselbst mit Kalk getünchte und mit dem Gesetze beschriebene Steine, sowie ein Altar aus unbehauenen Steinen für die Bundesopfer aufgestellt werden sollen. Das zweite eloquium, v. 9 und 10, mache auf die Bedeutung der bevorstehenden Bundeserneuerung aufmerksam, während das dritte die Flüche enthalte.

Bei der Frage, wie die angeblichen Worte Josuas mit dem Vorausgehenden und dem Folgenden zusammenhängen, gesteht v. Hummelauer „rursum exsurgit densa difficultatum seges“, wie er mit Recht das ganze Kapitel als eine „crux interpretum“ bezeichnet. Das Stück 26, 16—27, 26 beziehe sich sowohl auf die erste Jos. 8 erzählte Bundeserneuerung, wie auf die zweite, Jos. 24, die in Sichem vorgenommen und im wesentlichen nach demselben Ritus gefeiert wurde, wie die erste, sei aber eine Darstellung des feierlichen, am Ende des Josuabuches erzählten Aktes. Die Frage, warum die verba Josue in so fragmentarischem Zustande auf uns gekommen sind, kann Hummelauer nicht befriedigend beantworten; ebensowenig befriedigt die völlige Isolierung des Stückes im jetzigen Zusammenhange des Deuteronomiums. Verbinden wir dagegen die verba Josue mit Deut. 11, 29—32 und mit dem zwischen Deut. 6, 3 und 7, 1 eingesetzten Bundesbuche nebst den analogen Bestimmungen in Lev. 18—20, so ergibt sich ein guter Fortschritt der Erzählung.

Wir müssen uns zur Wiederherstellung des Zusammenhanges immer vor Augen halten, daß im gegenwärtigen deuteronomischen Buche zwei Gesetzgebungen miteinander kombiniert sind, eine elohistische, mit der Moses sein Lebenswerk abschloß, nämlich das heutige Bundesbuch, und die deuteronomische, die beide, da sie als Reden Mosis erscheinen, mit Einleitung und Schlußworten versehen waren. Beides waren nicht nur Gesetzbücher, sondern zugleich historische Werke; sie gaben eine Erzählung der großen und feierlichen Bundeserneuerung im Lande Moab und der letzten Tage des großen Propheten, das elohistische Buch mehr geschicht-

lich, das alte deuteronomische Volksgesetz den Bedürfnissen der Gemeinde angepaßt. Bei der Vereinigung beider Werke wurde das Bundesbuch samt seinem Schlusse in die Sinaiperikope gestellt; in seine Einleitung, die an ihrer alten Stelle stehen bleiben mußte, schob man später den Dekalog ein, Deut. 5, 6—18, wodurch die alte Sinaigesetzgebung noch einmal wiederholt wurde. Daran konnte sich dann das Deuteronomium als Neuausgabe des alten Bundesbuches anschließen. Alles, was vom sinaitischen Bundesbuche an seinem Platze im heutigen Deuteronomium stehen geblieben war, wurde als Einleitungsrede zum folgenden neuen Gesetz umgearbeitet und mit dessen Einleitung, die wir wahrscheinlich in der ursprünglichen Form von Deut. 9—11, 17 zu sehen haben, verbunden. Diese Einleitungsreden des jetzigen Deuteronomiums waren nicht dazu bestimmt, hintereinander vorgelesen zu werden, sondern stellen Parallelformulare für die Gesetzesrezitation dar, die vom Vorleser als Rahmen für einen vorzutragenden Abschnitt verwendet werden konnten, kurz, sie bilden eine Materialiensammlung für den Gesetzesvortrag in den Gemeindeversammlungen.

Da, wie oben gezeigt wurde, Deut. 7 dem Schlusse des alten Bundesbuches entspricht, Deut. 27, 9. 10 der Bund aber schon geschlossen ist, muß die Zeremonie beim Elohisten zwischen Deut. 7, 26 und 27, 9 erzählt worden sein. Daß das 27. Kapitel mit der Bundesschlußerzählung verbunden war, beweisen auch die unmittelbar vor ihm stehenden Verse 26, 16—19, welche sich wie eine abschließende Bestätigung nach Vollzug der Bundeszeremonie durch Moses anhören, aber dem alten Berichte nicht zuzuweisen sind. Mit der Verlesung des deuteronomischen Bundesbuches am Laubhüttenfeste jedes siebenten Jahres war höchstwahrscheinlich eine feierliche Verpflichtung der ganzen Gemeinde auf „diesen Bund“ verknüpft. So mußte das Deuteronomium immer den wechselnden Zeitverhältnissen entsprechen, d. h. es mußte, soweit es als Gemeindebuch diente, seines Charakters als historische Urkunde des einmaligen Aktes in den Steppen Moabs möglichst entkleidet werden, es mußte neutral werden, damit es jederzeit benutzt werden und die Gemeinde sich aufs neue Jahwe verpflichten konnte. Wie wir das Taufgelübde erneuern, indem wir die Form innehalten, die bei der eigentlichen Taufe angewendet wird, ohne derselben als historischen Vorganges zu gedenken, so wurde das deuteronomische Bundesbuch die zeitlose neutrale Bundesform, mit welcher sich die Gemeinde immer von neuem Jahwe verpflichtete.

Daher ist „dieser Bund" sowohl der historische von Jahwe mit seinem Volke eingegangene, als auch die jedesmalige Bundeserneuerung, in welcher die Gemeinde wiederum Treue gelobte. Und wenn wir 26, 16—19 lesen: „Am heutigen Tage befiehlt dir Jahwe, dein Gott, diese Satzungen und Rechte zu halten; so beobachte und befolge sie denn von ganzem Herzen und ganzer Seele," und „du hast (dir) heute von Jahwe erklären lassen, daß er dein Gott sein wolle, und daß du in seinen Wegen zu wandeln, seine Satzungen, Gebote und Rechte zu halten und seiner Stimme zu gehorchen habest, und Jahwe hat dich heute die Erklärung abgeben lassen, daß du ihm als Eigentumsvolk angehören wollest, wie er es dir geboten hat" (26, 16—18), so können diese Worte wohl den in den Steppen Moabs erneuerten Bund und seine feierliche Zeremonie andeuten, können auch auf den Bund des Königs Josias Bezug nehmen; aber im gegenwärtigen Texte bedeutet das „heute" weiter nichts als das jedesmalige Datum, an welchem die feierliche Gesetzesvorlesung des Bundesbuches vorgenommen wurde. Das Volk hörte jedesmal, nachdem es in einem kurzen historischen Rückblick darüber orientiert worden, daß die Generation der Väter sowie die jetzige der göttlichen Gnade unwürdig war, aufs neue die Bundesverheißungen Jahwes, stimmte denselben zu und nahm aufs neue die Verpflichtungen und die Flüche auf sich.

Daher schweigt das jetzige Buch über den historischen Akt der Bundesverpflichtung, wie ihn der ursprüngliche Zusammenhang nach dem damaligen moabitischen, jetzigen sinaitischen Bundesbuche erzählt haben muß; dieser Bericht wurde, wie wir gesehen haben, mit an den Sinai versetzt und in Gestalt von Ex. 24, 3—8 mit 24, 1 f. 9—11 kombiniert. Und doch hat der Verfasser bedeutsamerweise an die Stelle, wo das neue deuteronomische Bundesbuch schließt, den Befehl zur ersten Bundeserneuerung im eroberten Lande, an der altheiligen Stätte von Sichem, wie er im alten elohistischen Geschichtswerk zu lesen war, gestellt. Das Legen von Segen und Fluch auf das eroberte Land und das Aufstellen der Steine mit den geschriebenen Bundesbedingungen war, wenn wir uns an das erinnern, was oben über die Wichtigkeit und Wirksamkeit schriftlicher Urkunden gesagt wurde, von größter Bedeutung. Damit war der Bund realisiert und materiell mit dem Lande verbunden, dessen Segen und Fruchtbarkeit von der Erfüllung seiner Gebote abhing.

Wenn wir nun bedenken, daß Ex. 20, 24—26 durch eine Anweisung Gottes der zum Bundesopfer dienende Altar als ein von unbehauenen Steinen errichteter bestimmt wird und ein solcher auch von Moses Ex. 24, 4 erbaut wird, dürfen wir wohl annehmen, daß die Verse Deut. 27, 5—7a sich auf denselben Altar beziehen, der nach dem ursprünglichen elohistischen Zusammenhange für das Bundesopfer erbaut wurde. Dann hängt 27, 9 und 10 mit 5—7a gut zusammen: Bundesschlußzeremonie mit folgender Bestätigung des Moses, was noch deutlicher wird, wenn man die deuteronomistischen Verse 26, 16—19 mit 27, 9. 10 zusammenstellt; auch 27, 9 ist ja, wie der Ausdruck הכהנים הלוים zeigt, im Sinne des Deuteronomiums überarbeitet. Betrachtet man Deut. 11, 26—32 im Zusammenhange mit 26, 16—19 und c. 27, von welchen es durch das Gesetzeskorpus Kap. 12—26 getrennt wird, so gehört 11, 29. 30 offenbar mit 27, 11 ff. zusammen, während 11, 26—28 sich als allgemeiner Hinweis auf die Folgen der Beachtung oder Nichtbeachtung der vorgelegten Gebote für die Erwägungen einer Schlußrede eignet; auch diese Verse sind, wie wir sehen werden, stark überarbeitet

Trotz der Lücken dürfte es nicht allzu gewagt erscheinen, nunmehr eine Vermutung über den ursprünglichen Zusammenhang der elohistischen Erzählung der Moab-Berîth auszusprechen.

γγ) Der elohistische Moabbund.

In einem kurzen historischen Rückblick erinnerte Moses die Israeliten an die feierliche Verkündigung des sinaitischen Dekalogs, an ihre Furcht und ihr Zurückbeben vor der Majestät Jahwes. Auf ihre Bitten übernahm er damals die Vermittelung für die weitere Gesetzgebung; Jahwe gab ihm auf dem Berge noch andere Gesetze mit dem Befehle, dieselben dem Volke zu lehren; da dieses jetzt bald aufbrechen sollte, um über den Jordan zu gehen, kam Moses dem göttlichen Befehle nach und teilte dem Volke das Bundesbuch mit. Wahrscheinlich war dasselbe in diesem Zusammenhange noch vollständiger erhalten und enthielt Bestimmungen, wie wir sie jetzt Lev. 18—20 lesen (Deut. 5, 1—6, 3 + Ex. 21, 1—23, 19). Auf die Gesetze folgte als Schlußermahnung eine Ex. 23, 20—33 und Deut. 7 entsprechende Rede, worauf das Volk seine Bereitwilligkeit ausgesprochen haben wird, alle Gebote Jahwes zu halten. Die erwähnten Ereignisse lassen sich in die Worte von Ex. 24, 3 zusammenfassen: „Da ging Moses hin

und trug dem Volke alle Gebote und alle Rechtssatzungen Jahwes vor; da antwortete das ganze Volk: alle die Gebote, die Jahwe gegeben hat, wollen wir halten." Nach Ex. 24, 4 schrieb Moses darauf alle Gebote Jahwes auf, nachdem er dem Volke den Befehl gegeben hatte, am andern Morgen zur feierlichen Verpflichtung auf das Bundesgesetz bereit zu sein. Am nächsten Morgen ließ er von erstgeborenen Jünglingen einen Altar errichten, der Vorschrift gemäß aus unbehauenen Steinen (Ex. 24, 4; Deut. 27, 5—7a, vgl. 20, 24—26). Daneben stellte er zwölf Malsteine nach der Zahl der Stämme Israels auf. Dann befahl er den jungen Männern, Jahwe Brandopfer darzubringen und junge Stiere als Heilsopfer zu schlachten (Ex. 24, 5). Von dem Blute der Opfertiere goß er eine Hälfte in Opferbecken und sprengte die andere an den Altar (24, 6). Nachdem so die eine Hälfte des Blutes Jahwe gegeben und damit die materielle Verbindung mit dem zu vollziehenden Bunde hergestellt war, nahm Moses das Bundesbuch und las es vor dem versammelten Volke laut vor, um die nochmalige ausdrückliche Zustimmung desselben einzuholen. An die Vorlesung wird sich ein Hinweis auf die Bedeutung des gegenwärtigen Aktes für die Zukunft geschlossen haben, etwa entsprechend den Worten Deut. 11, 26—28: „Sehet, ich lege euch heute Segen und Fluch vor; den Segen, wenn ihr den Geboten Jahwes, eures Gottes, die ich euch gebiete, gehorcht, aber den Fluch, falls ihr den Geboten Jahwes, eures Gottes, nicht gehorcht und von dem Wege abweicht, den ich heute vorschreibe, um andern Göttern nachzufolgen, die ihr nicht kanntet." Darauf käme die feierliche Selbstverpflichtung des Volkes, Ex. 24, 7: „Alles, was Jahwe befohlen hat, wollen wir halten und befolgen," die durch die folgende Bundeszeremonie zu einer dauernden gemacht wurde, Ex. 24, 8: „Hierauf nahm Moses das Blut und besprengte damit das Volk, indem er sprach: Das ist nun das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch geschlossen hat auf Grund aller jener Gebote."

An diesen feierlichen Akt schloß sich naturgemäß eine Mahnung an das versammelte Volk, die übernommenen Verpflichtungen treu zu erfüllen, etwa nach Deut. 26, 16—19 und 27, 9. 10. Damit dieselben nie vergessen würden, traf Moses eine Reihe von Anordnungen, die nach der Eroberung des Landes ausgeführt werden sollten. Zunächst sollte der Familienvater dafür sorgen, daß in seiner Familie die Kenntnis des Gesetzes nicht abhanden käme; darum sollte er dasselbe seinen Kindern lehren. Wir dürfen

daher als Fortsetzung eine Bestimmung wie Deut. 6, 6—9. 20—25; 11, 18—21 erwarten. Doch die notwendige Gesetzestradition konnte nicht den Familien allein überlassen bleiben, sondern wurde von Moses zugleich als eine wichtige Aufgabe der Priesterschaft bezeichnet, der er die Niederschrift des Gesetzes zur Aufbewahrung und Belehrung des Volkes übergab [1].

Nach Verlauf von je sieben Jahren sollte das Gesetz am Laubhüttenfeste, wenn ganz Israel sich vor Gott versammelt hatte, vorgelesen werden (Deut. 31, 10—13). Diese Bestimmungen beziehen sich zwar jetzt auf das deuteronomische Gesetz, doch dürfen wir solche nach dem Zusammenhange auch für das ehemalige moabitische Bundesbuch erwarten. Nach dem, was wir von den Anschauungen des alten Orients wissen, wird es nicht überraschen, wenn wir Deut. 27, 2—4. 8 eine Bestimmung finden, wonach auf dem Berge Ebal (= Garizim) Steine aufgestellt werden sollen, um eine Abschrift des Gesetzes aufzunehmen. Das Hauptinteresse bei dieser Maßregel galt nicht der Veröffentlichung des Gesetzes an sich, denn dazu wäre ein solches Verfahren unpraktisch gewesen, sondern der dadurch erfolgten Materialisierung des Bundesgesetzes, seiner Segensverheißungen und Fluchandrohungen, die damit wirklich auf das Land gelegt wurden. Gleichsam als glückverheißende oder drohende Zeugen des Bundes sollten die Steinblöcke bis in künftige Zeiten stehen. Das Aufstellen der Steine mit dem Gesetzestext sollte, wie es scheint, mit einer feierlichen Bundeserneuerung verbunden werden, bei welcher Segen und Fluch feierlich auf die Berge Garizim und Ebal und damit auf das ganze Land gelegt werden sollten, gleichsam als reale Mächte, jede in ihrer Art die Zukunft des Landes bestimmend. Die Tatsache, daß hier Sichem als Heiligtum Altisraels erscheint, stimmt mit den sonstigen Nachrichten gut überein.

Im einzelnen erheben sich jedoch bei den in Deut. 11, 29. 30 und c. 27 befohlenen feierlichen Akten die größten Schwierigkeiten, weil das jetzt ganz isoliert stehende 27. Kapitel offenbar schon in alter Zeit nicht mehr recht verstanden wurde und infolgedessen manchen Veränderungen ausgesetzt war. Ein Eingehen auf die Einzelheiten mag die Schwierigkeiten beleuchten.

---

[1]) Deut. 31, 9: „Und Moses schrieb dieses Gesetz nieder und übergab es den Priestern, den Söhnen Lewis, die die Lade mit dem Gesetze Jahwes zu tragen hatten, und allen Vornehmsten Israels."

Die Stücke Deut. 11, 26—30 und 27, 1—26 bildeten offenbar zunächst eine Einheit und liegen jetzt durch Kap. 12—26 in zwei Teile zerrissen vor. Während 11, 26—28 deuteronomistisch überarbeitet ist, macht v. 29 einen viel älteren Eindruck: „Wenn Jahwe, dein Gott, dich in das Land, zu dessen Eroberung du ausziehst, gebracht haben wird, so sollst du den Segen auf den Berg Garizim und den Fluch auf den Berg Ebal geben.“ Als Ausführung dieses Gebotes ergibt sich Deut. 27, 14 ff., während vorher, 27, 11—13, eine Zweiteilung der Stämme bei dieser Zeremonie vorgesehen wird, die weder mit 11, 29 noch mit 27, 14 ff. im Zusammenhange steht. Ed. Meyer sieht daher in v. 9—13 jüngere Überarbeitungen[1]; v. 9 und 10 gehören, wie schon gezeigt worden ist, nicht in diesen Zusammenhang, während für v. 12—13 wohl noch eine andere Erklärung möglich wäre, nämlich daß sich zum Auflegen von Segen und Fluch auf Land und Volk nach Vorstellung des Verfassers sechs Stämme auf dem Garizim und die andern sechs nachher auf dem Ebal aufstellten, während nach v. 14 die Leviten die Formeln vorsprachen und ganz Israel, sowohl die Stämme, welche sich auf einem der Berge befanden, als auch die nur mittelbar beteiligten anderen, antwortete. Durch die physische Verbindung des Volksteiles mit dem Berge wurde der Segen und der Fluch als reale Macht darauf gelegt. Auf diese Weise wäre man nicht zur Annahme einer Interpolation genötigt. Die Flüche schließen sehr wirksam mit der Verwünschung desjenigen, „welcher die Worte dieses Gesetzes nicht in Kraft treten läßt, indem er nicht darnach tut“, 27, 26. Die Segensformeln sind gegenwärtig ganz ausgefallen.

An welchem Orte sollte die Bundeserneuerung geschehen? Deut. 27, 12 macht nach seinem heutigen Wortlaut den Eindruck, als ob die Zeremonie sofort nach Überschreitung des Jordan vorgenommen werden sollte: „Wenn ihr den Jordan überschritten habt, sollen sich die einen auf dem Berge Garizim aufstellen, um das Volk zu segnen.“ Nichts jedoch deutet darauf hin, daß dies die ursprüngliche Meinung des Verfassers war. Auch die Jos. 8, 30—35 erzählte Ausführung des Gebotes, die deutlich den heutigen Zusammenhang von Deut. 27 voraussetzt, fand nicht notwendig an den Ufern des Jordan statt, denn die Erzählung steht an ihrer Stelle ganz ohne Zusammenhang. Da das ständige Lager

[1] Die Israeliten, S. 544.

der Israeliten im Buche Josua sich im Gilgal unterhalb von Jericho befand, lag ein derartiges Mißverständnis nahe; es ist allerdings möglich, daß der Redaktor des jetzigen Buches Josua durch die Einordnung der Erzählung hinter den Bericht der Eroberung von Bethel und Aï noch vor dem Abkommen mit Gibeon dieser Auffassung Ausdruck verleihen wollte; doch deutet der Text selbst nicht darauf hin. Ich kann daher in Jos. 8, 30 ff. nicht, wie Meyer annimmt, eine bewußte Polemik gegen die Samaritaner erblicken, die den Zweck haben sollte, jeden Anspruch Sichems auf Legitimität abzuschneiden.

Aber Deut. 11, 30 scheint die Lokalität der Bundeserneuerung wirklich nach Gilgal am Jordan verlegt zu sein. Der Vers lautet nach Meyer[1]): „Siehe, sie (die beiden Berge) liegen jenseits des Jordan an der Straße nach Westen im Lande des Kanaanäers, der in der Araba (dem Jordantal) wohnt, gegenüber dem Gilgal — neben dem Gottesbaum More.“ Die letzte Angabe, die aus dem alten Text noch erhalten ist, weist aber unbedingt auf Sichem; denn vor dieser Stadt befand sich nach Gen. 12, 6 an heiliger Stätte die Terebinthe More, unter welcher Abraham Jahwe einen Altar erbaute; unter diesem Baume verscharrte Jakob Gen. 25, 1—4 die ausländischen Götter, die sich im Besitze seiner Familie befanden, und kaufte sich hier um den Preis von 100 Ḳesiṭa an (Gen. 33, 18—20). Hier hielt Josua vor seinem Tode die schon erwähnte Versammlung aller Stämme Israels, um sie noch einmal feierlich zum Dienste Jahwes zu verpflichten, wobei er unter der Terebinthe im Heiligtum Jahwes einen großen Stein zum Zeugen des beschworenen Bundes errichtete (Jos. 24). Für identisch mit dem Baume מורה hält B. Luther den Jud. 9, 37 erwähnten אלון מעוננים, während Ed. Meyer mit v. Gall dieselben als verschiedene Bäume ansieht[2]). Jedoch ist Meyer überzeugt, daß der אלון מצב, bei dem nach Jud. 9, 6 die Sichemiten den Abimelech zum Könige machen, kein anderer als der Gen. 12, 6 und Deut. 11, 30 erwähnte Baum sei. So galt mithin Sichem als heiliger, schon von den Patriarchen erworbener Besitz Altisraels.

Nach allem ist es daher zweifellos, daß Deut. 11, 30 ursprünglich von Sichem sprach. Das אֵצֶל אֵלוֹנֵי מֹרֶה, wofür nach dem Zeugnis aller alten Versionen nach Gen. 12, 6 der Singular אֵלוֹן

---

[1]) l. c. S. 544.

[2]) l. c. S. 275 und Anm. 3.

gelesen werden muß, deutet mit Sicherheit darauf hin. Auch Klostermann entscheidet sich für Sichem und versteht Deut. 11, 30 so [1]): „Sind die (die Berge Ebal und Garizim) nicht jenseits des Jordans anfassend, d. h. von beiden Seiten einschließend (lies אחוי für אחרי) die Straße, welche nach Sichem führt? (lies דֶּרֶךְ מְבֹא הַשְּׁכֶם statt דרך מבוא השמש) — wenn du dahin vorrückst (lies בְּעָבְרְךָ statt בערבה) vom Gilgal weg“ — [2]) (lies מֵעַל statt מול). Mit dem בעברך beginnt nach Klostermann ein neuer Gedanke, der entweder zu der Ortsbestimmung über die beiden in v. 29 genannten Berge gehört, oder, da diese in Parenthese gegeben werde, besser als Zeitbestimmung für das „Geben des Segens und Fluches“ gemeint sei. Klostermann entscheidet sich im Hinblick auf Deut. 27, 2 für das letztere. Dort heißt es: „Und an dem Tage, an welchem ihr über den Jordan in das Land gezogen seid, das dir Jahwe, dein Gott verleiht, so richte dir große Steine auf usw.“ Der Ausdruck אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן אֶל־הָאָרֶץ sei ungewöhnlich, da das Deuteronomium mit dem Übergange über den Jordan das Kommen in das gelobte Land immer durch einen Verbalbegriff ausdrücke, während hier ein solcher fehlt. Zudem fordere das אל־הארץ einen terminus a quo vor sich, und für die pluralische Anrede תעברו in 27, 2. 3 sei kein Raum. Klostermann ändert infolgedessen das תעברי in תעבר מ, verbindet das מ mit dem folgenden Worte zu מֵאֵת und übersetzt: „und künftig, wenn du aus der Nachbarschaft des Jordan vorrückst in das dir bestimmte Land“. Es werde 11, 30 wie 27, 2 daran gedacht, daß Israel von einem festen Heerlager am Jordan aus seine Eroberungszüge unternahm, bis die Niederwerfung des Gegners es ihm ermöglichte, sich nach dem Befehle des Moses an dem altehrwürdigen, durch den Aufenthalt der Patriarchen und durch die göttlichen Verheißungen geheiligten Orte bei Sichem als Gemeinde Jahwes im Lande der Verheißung zu konstituieren [3]).

---

[1]) Der Pentateuch II, S. 247 f.

[2]) Erst als man שכם in שמש verlesen hatte, sagt Klostermann, wodurch das zum Verständnis unbedingt notwendige Sichem abhanden kam, fühlte sich ein Schreiber bewogen, nach Gen. 12, 6 den Namen Sichem durch אלני מרה zu ersetzen; und da dort die Kanaanäer als Bewohner des Landes erwähnt waren, habe er in Deut. 11, 30 ganz überflüssigerweise die Angabe „im Lande der Kanaanäer“ hinzugefügt und das in בערבה verlesene בעברך als lokale Begrenzung dieser Kanaanäer aufgefaßt, indem er ב = הישב ב nahm.

[3]) Pentateuch II, S. 248 f.

Wer, wie Eusebius[1]), sich auf den Standpunkt von Deut. 11, 30 stellt, hat vollkommen recht, wenn er die Behauptung der Samaritaner, die beiden Berge Ebal und Garizim lägen bei Sichem-Neapolis, verwirft und sie nach Galgala bei Jericho verlegt. Allein das ist an sich schon unwahrscheinlich, daß bei Sichem und bei Jericho je zwei Berge mit denselben Namen gelegen haben sollten; wir kennen nur den oft erwähnten Ebal im Norden und Garizim im Süden der Talschlucht, in welcher die Stadt Sichem liegt. Da Sichem in altisraelitischer Zeit, wie aus den Büchern Josua und Richter hervorgeht, eine große Rolle gespielt hat, wird auch an dieser heiligen Stätte die von Moses angeordnete feierliche Bundeserneuerung stattgefunden haben. Nachdem Jahwe seine Verheißung erfüllt hatte, die er einst Abraham an demselben Orte gegeben hatte, und Israel im Besitze des gelobten Landes war, ziemte es sich, diesen Besitz mit einer feierlichen Erklärung anzutreten, daß Israel nun auch in diesem ihm von Jahwe gegebenen Lande wirklich als Gottesvolk leben wolle, um es weiter in Glück und Wohlfahrt zu besitzen, daß aber alle diejenigen der Fluch Jahwes treffen solle, welche durch ihren Ungehorsam den Bestand des Bundes gefährden würden.

So werden die Samaritaner mit ihrer Überlieferung recht behalten; auch die Erwägung des Eusebius, daß die beiden bei Sichem gelegenen Berge zu weit voneinander abstehen, als daß die, welche auf ihnen standen, sich gegenseitig hören konnten, ist nicht durchschlagend, da Deut. 27, 14 ff. zeigt, daß man nach einer Überlieferung nichts von einer Zweiteilung des Volkes gewußt zu haben scheint. Zudem bildet, wenn man die Zeremonie des Segnens und Fluchens nicht gleichzeitig, sondern nacheinander vornehmen läßt, wie oben gezeigt, die Lage der beiden Berge und die Zweiteilung des Volkes kein Hindernis.

Nach Deut. 27, 8 könnte man annehmen, daß das Gesetz auf die Steine des Altars geschrieben worden sei; Meyer findet diese Annahme natürlich und weist auf Jos. 8, 30 ff., als Aus-

---

[1]) Onomast. 242. „Sunt autem iuxta Jericho duo montes vicini, contra se invicem respicientes, e quibus unus Garizim, alter Gebal dicitur. Porro Samaritani arbitrantur, hos duos montes iuxta Neapolim esse, sed vehementer errant: plurimum enim inter se distant, nec possunt invicem benedicentium sive maledicentium inter se audiri voces, quod scriptura commemorat." Vgl. v. Hummelauer, Commentarius in Deuteronomium, p. 275.

führung dieser Vorschrift hin [1]). Es erscheint ganz unmöglich, daß der Verfasser von Deut. 27 sich vorgestellt haben sollte, die Worte des „Gesetzes", also des Deuteronomiums, sollten auf die Steine des Altars geschrieben werden. Das wäre ja etwas ganz Sonderbares, ganz abgesehen davon, daß das Beschreiben der Steine nur durch Einmeißeln geschehen konnte, wenn es überhaupt einen Zweck haben sollte, die Eigenart des Altars aber gerade darin lag, daß unberührte Natursteine zu seinem Bau verwendet wurden. Vers 8 gehört mit 1—4 zusammen, einem Abschnitt, der in der heutigen Fassung die Aufrichtung großer mit Kalk übertünchter Steine auf dem Berge Ebal sofort nach Überschreitung des Jordans befiehlt; auf die Steine sollen „alle Worte dieses Gesetzes", nach dem heutigen Zusammenhange des Deuteronomiums, nach dem ursprünglichen des Bundesbuches, geschrieben werden. Auch hier wird 27, 4 der Ebal offenbar in bewußter Absicht an den Jordan verlegt, denn es heißt: בְּעָבְרְכֶם, sobald ihr den Jordan überschritten habt. Jos. 8, 30 ff. erzählt auch die Ausführung dieser Vorschrift, wenn es v. 32 heißt: „Und er schrieb dort auf die Steine eine Abschrift des Gesetzes Moses, welches er den Israeliten vorgeschrieben hatte." Nach dem heutigen Texte kann man die Worte „auf die Steine", wenn man Jos. 8, 30—35 allein in Betracht zieht, nur von den vorher erwähnten Altarsteinen verstehen; allein in Verbindung mit Deut. 27, 1—8 hat man den bestimmten Eindruck, daß Jos. 8, 32 auf die Deut. 27, 2 ff. befohlene Maßregel Bezug nimmt.

Allerdings kommt man zu keiner klaren Auffassung, weil der Abschnitt 27, 1 ff. schon früh mißverstanden wurde und manchen Veränderungen ausgesetzt war. So geben in v. 1a Moses und die Ältesten dem Volke Befehle, während in 1b nur ein Sprecher auftritt: „Haltet alle Gebote, die ich (אנכי) euch heute gebiete", ebenso wie in v. 4. In v. 2—4 findet sich die singularische und pluralische Anrede in buntem Wechsel: „Wenn ihr über den Jordan gezogen seid in das Land, das dir Jahwe verleiht, so richte dir große Steine auf . . . Sobald ihr den Jordan überschritten habt, sollt ihr diese Steine . . . auf dem Berge Ebal aufrichten und mit Kalk übertünchen." Was der Befehl bedeutet, die Steine mit Kalk zu übertünchen, wird nicht deutlich; jedenfalls hing diese Maßregel mit dem Beschreiben zusammen, und es hat fast den

[1]) Die Israeliten, S. 545.

Anschein, als ob diese Worte in v. 4 einer mißverständlichen Auffassung ihre Entstehung verdankten. Wahrscheinlich haben wir uns die Sache so zu denken, daß die Steine mit Kalk bestrichen wurden, um die Buchstaben auf dem weißen Untergrunde für die folgende Einmeißelung vorzuzeichnen. Man begreift allerdings schwer, wie diese doch selbstverständliche vorbereitende Maßregel dann noch neben dem Schreiben besonders hervorgehoben wird. Ein bloßes Schreiben in den Kalk ist jedenfalls nicht anzunehmen, denn das hätte nur bis zum nächsten Regen gedauert.

Bekanntlich lesen bei Deut. 27, 4 die Samaritaner statt des Ebal den Berg Garizim. Mit Recht betont Ed. Meyer [1], alle Wahrscheinlichkeit spreche dafür, daß sie die richtige Lesung bewahrt haben, denn es sei kein Grund einzusehen, weshalb sie ihre Kultstätte verlegt haben sollten, da immer der Garizim als ihr heiliger Berg galt, wenn der Altar Jahwes ursprünglich auf dem Ebal stand. Er weist weiter darauf hin, daß Jud. 9, 7 Jotam auf den Gipfel des Garizim flüchtet und daß es geradezu widersinnig gewesen wäre, wenn Moses befohlen hätte, auf dem Ebal einen Altar zu errichten und dort eine schriftliche Aufzeichnung des alten Gesetzes aufzustellen und zugleich den Fluch auf ihn zu legen. Es gilt ja auch Deut. 11, 29; 27, 12 der Garizim als der Berg des Segens und der Ebal als der des Fluches. Der Altar und das Gesetz konnten naturgemäß nur auf dem Berge des Segens stehen. So erkennt der hebräische Text selbst die Richtigkeit der samaritanischen Tradition an. Die Juden haben später aus Opposition gegen die Samaritaner den Jahwealtar vom Garizim auf den Ebal verlegt. Hatte der Berg Garizim von Beginn der israelitischen Geschichte diesen heiligen Charakter, dann begreift sich auch die Zähigkeit, mit welcher die Samaritaner an dieser Kultstätte festhielten.

Sichem muß in der Zeit nach der Einwanderung die Hauptkultusstätte Nordisraels gewesen sein, wie besonders Jos. 24 vermuten läßt. Bei dieser Versammlung stellten sich die Stämme „vor Elohim“ auf, לִפְנֵי הָאֱלֹהִים, v. 1. In einer großen Mahnrede läßt der elohistische Erzähler den Josua die planvolle Leitung Jahwes beleuchten, die er den Patriarchen und dem Volke zu Teil werden ließ, bis es nach vielfachen Beweisen göttlicher Hilfe ganz Palä-

---

[1]) Die Israeliten, S. 546.

stina erobert hatte und nun bereit war, sich in diesem Lande zu treuem Dienste Jahwes zu verpflichten: „Jahwe, unserm Gotte, wollen wir dienen und seiner Stimme gehorchen.“ Da ließ Josue das Volk in einen Bund eintreten und gab ihm dort in Sichem Gesetz und Recht; zum Zeugnis der übernommenen Verpflichtungen stellte er damals unter der Eiche, die sich im Heiligtum Jahwes befand, einen großen Stein auf.

Wie Holzinger, Steuernagel und Baentsch betont haben, ist Jos. 24 geradezu eine Dublette zu den Gesetzgebungen Moses' am Sinai und in den Steppen Moabs. Und P. v. Hummelauer sieht, wie schon oben ausgeführt wurde, in Deut. 26, 16—27, 26 einen Teil der von Josua nach Jos. 24, 26 in das „Gesetzbuch Gottes“ gemachten Aufzeichnungen, worin eben diese in Sichem erfolgte zweite Bundeserneuerung beschrieben werde: „Videntur igitur verba Josüe (Deut. 26, 16—27, 26) utique habuisse acta quaedam plus minusve completa secundae renovationis a Josue Silunte [1]) celebratae, cum ei narratae renovationi Jos. 24, 26 adnectantur verba, adscripsisse Josuen „omnia verba haec“ thorae Moysis.“ Indessen könne darunter auch eine Aufzeichnung des Jos. 8, 30 ff. berichteten Vorganges mit verstanden werden. Hummelauer nimmt an, daß die Jos. 24 erwähnte feierliche Verpflichtung zu Silo [1]) nach demselben Ritus vorgenommen wurde wie die Jos. 8, 30 ff. erzählte: „Crediderim, hanc alteram renovationem, et fortasse alias item quasdam post Josuen factas, habitas esse eodem ritu atque primam: cur novum effinxerint Hebraei, qui descriptum haberent ritum ab ipso Moyse [2])? Erexerit Silunte etiam lapides duos et altare. . . ., posuerit rursum in duobus ib. montibus benedictiones divinas et maledictiones“ [3]). Der Gedanke, in Jos. 24 die Ausführung der Deut. 11, 29 f. 27, 1 ff. befohlenen feierlichen Handlungen zu sehen, ist außerordentlich bestechend, ebenso der weitere, daß die feierliche Verpflichtung auf den Bund nach diesem Ritus in Sichem öfters vom Volke wiederholt worden sei; nur müßte das Aufstellen der Steine und das Errichten des Altares bei der Wiederholung weggefallen sein; man wird sich mit einer Verlesung des Gesetzes und mit der Fluchzeremonie begnügt haben.

---

[1]) Nach v. Hummelauer fand die Versammlung des ganzen Volkes in Silo statt. Vgl. Commentarius in librum Josue zu 24, 1 und Commentarius in Deuteronomium, p. 437.

[2]) Commentarius in Deut., p. 437.

[3]) L. c. p. 447.

Somit hätten wir einen der späteren Vorlesung des deuteronomischen Gesetzes am Laubhüttenfest des Erlaßjahres entsprechenden Vorgang: das macht keine Schwierigkeit. Dagegen erheben sich solche bei einer Beziehung von Jos. 24 auf Deut. 27. 1 ff. Die Jos. 8, 30 ff. erzählte Bundeserneuerung ist offenbar nach dem heutigen Zusammenhange von Deut. 27 gearbeitet und, wie schon die Stellung zeigt, sekundärer Natur. Dann bliebe nur übrig, an einen durch Jos. 8, 30 ff. ersetzten alten Bericht über die Ausführung der von Moses gegebenen Befehle zu denken, wovon keine Spur mehr vorhanden ist, oder eben Jos. 24. Es ist immerhin möglich, daß wir tatsächlich in diesem Kapitel jene von Moses geforderte Bundeserneuerung vor uns haben; doch erheben sich dann nicht geringe Schwierigkeiten, auf die wir hier nicht weiter eingehen können.

Aus der Übereinstimmung von Ex. 24, 3—8 mit Jos. 24 schließt Ed. Meyer [1]), daß die Berichte über Bundesschließung und Gesetzgebung durch Moses ausgestattet seien auf Grund des Rituals von Sichem; nur so erkläre es sich, daß uns derselbe Vorgang, nämlich die Annahme Jahwes zum alleinigen Gotte Israels, die Ausscheidung fremder Götter, die Gesetzgebung und Bundesschließung, zweimal erzählt werde, bei Moses am Sinai und bei Josua in Sichem. Nun gewinne es die größte Bedeutung, daß der nach Jud. 9 in Sichem verehrte Gott den Namen „Bundesgott", אל ברית, Jud. 9, 46, oder „Bundesherr", בעל ברית, Jud. 8, 33; 9, 4, führt. Dieses בעל ברית bedeutet nach Meyer so viel als ‚Inhaber des Bundes', der Gott, dem die Zeremonie der Bundesschließung gilt und der in ihr in die Erscheinung tritt. Diesen Gott der Ḫamoriter hätten die Israeliten samt seinem Kult übernommen und ihn mit Jahwe identifiziert. Erst die späteste Zeit, Jud. 8, 33, habe ihn als einen Götzen und seine Verehrung als Abfall von Jahwe betrachtet. „Ist diese Annahme richtig," schließt Meyer, „so ist der Bundesgott von Sichem und das Zeremoniell seines Kults für die Ausbildung der Jahwereligion von tief einschneidender Bedeutung gewesen: Die ganze Vorstellung von einem „Bunde" mit dem Nationalgott, von einer feierlichen gegenseitigen Verpflichtung wurzelt alsdann in dem Kultus von Sichem."

Allein Meyers Auffassung von בעל ברית ist unklar, wenn er meint, es sei dies der Gott, dem die Zeremonie der Bundes-

---

[1]) Die Israeliten, S. 550 f.

schließung gelte und der in ihr in die Erscheinung trete. Wo immer ein Bund geschlossen wird, gilt die Zeremonie den Göttern der beiden Parteien, denn darin beruht das Wesen des Bundes: בעל ברית könnte also in diesem Sinne Herr, Beschützer einer Berith bedeuten; sofern die überlegene Partei, welche sich zu einem Bunde mit einer schwächeren herbeiläßt, בעל ברית genannt wird, könnte durch den Ausdruck בעל ברית ein Gott gemeint sein, der mit seinen Verehrern ein Bundesverhältnis eingegangen ist. Er tritt zu seinen Dienern in ein durch eine ברית geregeltes Verhältnis, dessen Bedingungen er natürlich selbst bestimmt. Zum Kultus eines solchen Gottes würde es naturgemäß gehören, daß seine Gemeinde sich von Zeit zu Zeit von neuem zu seinem Dienste durch eine Bundeszeremonie verpflichtet. Es läge daher nichts im Wege, Jahwe als אל ברית „Bundesgott" zu bezeichnen. Endlich könnte בעל ברית als Gottesname auch den Gott bedeuten, zu dessen Dienst sich eine Gruppe von Stämmen mittels Bundesschlusses zusammengetan hat, dann wäre בעל ברית der durch den Bund angenommene gemeinsame Gott. Alle drei Auffassungen sind möglich; die dürftigen Nachrichten des Richterbuches über den Bundesbaʿal machen es jedoch unmöglich, ein bestimmtes Urteil zu fällen.

Zuerst wird derselbe erwähnt in der Bemerkung Jud. 8, 33, daß die Israeliten nach Gideons Tode sich wieder der Abgötterei mit den Baʿalen zuwandten und sich den בעל ברית zum Gotte nahmen. Dann hören wir, daß die Sichemiten dem Abimelech zur Anwerbung einer Streifschaar aus dem Tempel des Bundesbaʿal 70 Silbersekel gaben, Jud. 9, 4; nach Jud. 9, 46 scheint dieser Tempel vor der Stadt gelegen zu haben, denn die Insassen der Burg von Sichem flüchten in den Tempel des Bundesgottes, um sich vor Abimelech zu retten. In der Nähe war der Berg Salmon, von dem Abimelech mit seinen Leuten Reisig holte, um die im Tempel oder dessen Kellergewölbe verborgenen Sichemiten durch Rauch zu töten. Zwei Tempel des Bundesgottes, einen in Sichem und einen in der Burg, mit Meyer anzunehmen, dürfte kaum angehen. Das ist alles, was wir von diesem Bundesbaʿal wissen. Da Jud. 8, 33 zum Rahmen des Richterbuches gehört, ist es in der Tat nicht unmöglich, daß wir in dem אל ברית von Jud. 9, 46, welches nach Kraetzschmar[1]) die ältere Form ist, eine Verehrungs-

---

[1]) Die Bundesvorstellung, S. 24.

form Jahwes vor uns haben; dann würde für בעל ברית die zweite oben vorgeschlagene Erklärung in Betracht kommen: Der Gott, der mit seinem Volke eine Berith eingegangen ist, der Bundesgott. Da ist es dann in der Tat bedeutungsvoll, daß gerade Sichem in der ältesten Zeit im religiösen Leben Israels eine große Rolle spielt. Nur hat man nicht, wie Luther und Meyer wollen, einen Bundesgott in Sichem mit einem Bundeskultus vorgefunden, sondern unter dem אל ברית von Anfang an Jahwe verstanden, weil in Sichem in der ältesten Zeit die gemeinsame Kultstätte gewesen zu sein scheint. Warum wir so bald Silo an Sichems Stelle finden, und welche Veränderungen diesen Wechsel bedingt haben, wissen wir nicht. Von Sichem schweigt die ältere Geschichte trotz zahlreicher Einzelnachrichten in auffallender Weise. Wir müßten dann annehmen, daß der Kultus in Sichem schnell abgöttische Formen annahm, vielleicht infolge politischer Veränderungen, von denen wir heute nichts mehr wissen.

Die gewöhnliche Erklärung von בעל ברית ist die, daß er der Schutzgott eines zwischen den kanaanitischen Städten und Sichem geschlossenen Bundes ist [1]; v. Gall meint, es ließe sich nicht sagen, woher der Bundesba'al seinen Namen habe [2]; nach Baethgen [3] hat er ihn von dem Bunde, den seine Verehrer mit ihm geschlossen hätten, während Smend [4] darauf hinweist, daß der Kultus jedes Gottes einen immerfort erneuten Bund bedeute, und vermutet, daß die Sichemiten in diesem Sinne ihren Gott בעל־ברית genannt hätten. Es scheint mir nach allem doch das wahrscheinlichste zu sein, daß man unter בעל ברית Jahwe zu verstehen habe, sofern sich Israeliten und die Bewohner der Stadt Sichem durch einen Bundesschluß verbunden und die Kanaaniter sich verpflichtet hatten, Jahwe als ihren Gott anzunehmen. So wäre Jahwe der „Bundesgott", denn nur auf dieser Grundlage war es den Israeliten möglich, in ein solches Verhältnis mit den Kanaanitern einzutreten. Unter diesen Umständen lag die Gefahr äußerst nahe, daß der Kult Jahwes in Sichem ein abgöttischer wurde, wie ja

---

[1]) So Ewald, Geschichte des Volkes Israel II, S. 484; Wellhausen, Prol.[6], S. 230; Stade, Gesch. d. Volkes Israel I, S. 191 f.; Kraetzschmar, Bundesvorstellung, S. 24.

[2]) Altisr. Kultstätten, S. 118.

[3]) Beiträge zur semit. Religionsgeschichte, S. 25.

[4]) Lehrb. d. altt. Religionsgesch.[2], S. 119 und Anm. 2.

auch das Eingehen eines solchen Bundesverhältnisses mit den Landesbewohnern von Moses verboten war.

ζ) Der Bundesbruch und die Bundeserneuerung, Ex. 32—34.

Mit der Einordnung des jetzigen sinaitischen Bundesbuches in den elohistischen Bericht der moabitischen Gesetzgebung ist ein guter Zusammenhang des alten Geschichtswerkes nachgewiesen. Zugleich wurde durch diese Einordnung eine viel größere Klarheit in der Auffassung des deuteronomischen Bundesbuches erzielt, als bisher möglich war. Seine nun enträtselte Entstehungsweise zeigt mit größter Deutlichkeit, daß es weiter nichts sein will, als eine Neuausgabe des einst noch vollständiger an seiner Stelle stehenden Bundesbuches. Für den Jahwisten kann ein entsprechender Erzählungsfaden bis zum Tode Moses' wegen der großen Lückenhaftigkeit der Berichte nicht nachgewiesen werden, so daß es unmöglich ist, dem Stück Ex. 34, 14 ff. darin seine Stelle anzuweisen. Es bleibt immer noch das einfachste, anzunehmen, daß es den Rest einer jahwistischen, dem elohistischen Bundesbuche entsprechenden Gesetzgebung darstellt; über Vermutungen kommt man bei der großen Lückenhaftigkeit unseres Materials auch hier nicht hinaus.

Bevor wir den elohistischen und jahwistischen Bericht über die Gesetzgebung im Zusammenhange betrachten, werfen wir noch einen Blick auf den sogenannten zweiten Dekalog, Ex. 34 und den sinaitischen Dekalog Ex. 20.

Es wurde oben schon nachgewiesen, daß die kultischen Gebote des sinaitischen Bundesbuches und Ex. 34 zwei parallele Gesetzgebungen darstellen, und daß Ex. 34, 10 ff. im ganzen einen jüngeren Charakter zeigt als der Schlußabschnitt des Bundesbuches.

Daß Ex. 34, 10 ff. nicht für die Situation und den Zweck geschrieben ist, den es heute erfüllt, ist nicht schwer zu sehen. Ex. 34, 1 ff. erhält Moses den Befehl, zwecks Erneuerung der zerbrochenen Gesetzestafeln auf den Berg Sinai zu kommen; die Steintafeln soll er sich selbst vorher aushauen und mit auf den Berg bringen, wo sie Jahwe eigenhändig mit den Geboten beschreiben will. Zur festgesetzten Zeit begibt er sich mit den Tafeln auf den Berg, wirft sich in der darauf folgenden Theophanie zu Boden und bittet Jahwe, doch mit dem Volke zu ziehen, wenn es sich jetzt vom Gottesberge entferne. Das Volk sei ja halsstarrig, aber Jahwe möge ihm doch seine Sünden verzeihen

und es zu seinem Eigentumsvolke machen. Die ganze Theophanie hat mit dem folgenden Bundesschlusse und der Erneuerung der Tafeln nichts zu tun, sondern leitet eine Kultusgesetzgebung ein, die jetzt durch den Bericht Ex. 35 ff. ersetzt ist, während das Stück Ex. 34, 10 ff. als Gegenstand der Bundeserneuerung die Lücke ausfüllt. Auf die Bitte des Moses, Jahwe möge doch mit dem Volke ziehen, muß der Befehl zur Einrichtung des Jahwekultes, zur Verfertigung der Lade und des Zeltes erfolgt sein, die ja einen Ersatz für die persönliche Begleitung Jahwes bieten sollen. Statt dessen biegt sich die Erzählung mit den Worten 34, 9 „und mache uns zu deinem Eigentum“ zum Bundesschlusse um; denn Jahwe antwortete Moses: „Wohlan, ich verordne feierlich im Beisein deines ganzen Volkes!“ Trotzdem ist nur Moses auf dem Berge, und nirgends war vorher von einer Teilnahme des Volkes die Rede. Es ist deutlich genug, daß die Worte Jahwes, die nun folgen, der Ankündigung gemäß an das ganze Volk gerichtet sein sollen und daher m. E. unstatthaft, in v. 10 von den Worten וַיֹּאמֶר הִנֵּה אָנֹכִי כֹּרֵת בְּרִית נֶגֶד כָּל־עַמְּךָ das נגד כל־עמך abzutrennen und dem redaktionellen Zusatz zuzurechnen, der den Schluß des Verses bilden soll, wie Baentsch in seinem Kommentar vorschlägt [1]), oder mit Kraetzschmar [2]) hinter ברית ein לך einzuschieben und dann im Texte einen Mosesbund zu sehen, in welchem unter einer gewaltigen Theophanie die Stiftung der heiligen Lade und ihre Überweisung an Moses erfolgt sei. An das ganze Volk wendet sich Jahwe von v. 11 ab: „Beobachte, was ich dir heute gebiete . . . Nimm dich wohl in acht, daß du den Bewohnern des Landes, in welches du kommen wirst, keinen Bund gewährst, damit sie dir nicht zum Fallstrick in deiner Mitte werden.“

Auf den ersten Blick bemerkt man an den Worten Ex. 34, 11 ff. eine große Übereinstimmung mit Deut. 7 und dadurch auch mit Ex. 23, 20—33, dem Schluß des Bundesbuches. Folgende Zusammenstellung mag das zeigen:

Ex. 34.	Deut. 7.
v. 11. Beobachte alles was ich dir heute gebiete. Ich will vor dir die Amoriter,	v. 1. Wenn dich Jahwe, dein Gott, in das Land, in das du hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, gebracht

[1]) S. 822.

[2]) Die Bundesvorstellung S. 93 f.

Kanaaniter, Hethiter, Pherizziter, Heviter und Jebusiter vertreiben.	und viele Nationen, die Hethiter, Girgesiter, Amoriter, Kanaaniter, Pherizziter, Heviter und Jebusiter . . . vor dir vertrieben haben wird,
v. 12. Nimm dich wohl in acht, daß du nicht den Bewohnern des Landes, in welches du kommen wirst, einen Bund gewährst, damit sie dir nicht zum Fallstrick in deiner Mitte werden. (פֶּן־תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ . . . פֶּן־יִהְיֶה לְמוֹקֵשׁ בְּקִרְבֶּךָ׃).	v. 2. und wenn Jahwe, dein Gott, sie dir preisgeben wird und du sie besiegt haben wirst, so sollst du den Bann an ihnen vollstrecken: du darfst ihnen keinen Bund gewähren noch Gnade gegen sie üben (לֹא־תִכְרֹת לָהֶם בְּרִית). v. 16. Alle die Völker aber, die Jahwe dein Gott dir preisgibt, sollst du vertilgen, ohne mitleidig auf sie zu blicken, und ihre Götter sollst du nicht verehren, denn das wäre dir zum Fallstrick (כִּי־מוֹקֵשׁ הוּא לָךְ).
v. 13. Vielmehr ihre Altäre sollt ihr zerstören, ihre Maṣṣeben zerbrechen und ihre Ašeren umhauen.	v. 5. Vielmehr auf folgende Weise sollt ihr mit ihnen verfahren: Ihre Altäre sollt ihr zerstören, ihre Maṣṣeben zerbrechen, ihre Ašeren umhauen und ihre Schnitzbilder verbrennen.
v. 14. Denn du sollst keinen andern Gott anbeten, denn Jahwe heißt Eiferer und ist ein eifersüchtiger Gott.	v. 6. Denn ein Jahwe, deinem Gotte, geheiligtes Volk bist du; dich hat Jahwe, dein Gott, aus allen Völkern auf dem Erdboden zum Eigentumsvolk für sich erwählt.
v. 15. Daß du den Bewohnern des Landes ja keinen Bund gewährst, damit du nicht, wenn sie ihren Göttern opfern, und sie dich dazu einladen, an ihren Opfermahlen teilnimmst,	(v. 2. Du darfst ihnen keinen Bund gewähren . . .).
v. 16. und damit, wenn du von ihren Töchtern welche zu Weibern für deine Söhne nimmst, ihre Töchter, indem sie ihren Göttern nachhuren, nicht etwa auch deine Söhne veranlassen, ihren Göttern nachzuhuren.	v. 3. Auch darfst du dich nicht mit ihnen verschwägern; weder darfst du deine Tochter einem ihrer Söhne zum Weibe geben, noch eine ihrer Töchter für deinen Sohn zum Weibe nehmen. v. 4. Denn sie könnten deinen Sohn mir abspenstig machen, so daß er andre Götter verehrte und Jahwe über euch zornig werden und dich schleunigst vertilgen würde.

Die große Ähnlichkeit der beiden Stücke liegt auf der Hand und ist ein neuer Beweis dafür, daß Ex. 34, 10—26 aus einem

anderen Zusammenhange im wesentlichen so, wie es jetzt zu lesen ist, an seine jetzige Stelle versetzt worden ist. Da Deut. 7 und Ex. 23, 20—33 Schlußreden des sinaitischen Bundesbuches sind und gleichzeitig Ex. 34, 14—26 dem Schlußabschnitt der Gesetze des Bundesbuches entspricht, wird unsere Annahme fast zur Evidenz erhoben, daß in Ex. 34 das Schlußstück einer dem elohistischen Bundesbuch parallelen Gesetzgebung vorliegt. Der Redaktor hat die kultischen Bestimmungen dieser Gesetzgebung mit dem folgenden, Ex. 23, 20—33 und Deut. 7 ähnlichen Schlusse kombiniert und für geeignet gehalten, die Grundlage für die Erneuerung des durch kultische Sünden gebrochenen Bundes abzugeben. So wurde dieses Stück, das nur in einen Zusammenhang kurz vor Überschreitung des Jordans paßt, an einer Stelle eingesetzt, für die es nicht geschrieben war. Es ist genau wie die ihm entsprechenden Stücke eine Rede an das Volk und ist im wesentlichen so, wie wir es lesen, an seinen jetzigen Platz gekommen. Daher ist es auch ungerechtfertigt, v. 11—13. 15. 16 als spätere Interpolationen auszuscheiden; denn im Hinblick auf den Zusammenhang von Ex. 34 müßten solche Interpolationen ganz anders lauten; nur v. 15 und 16 scheinen überfüllt zu sein und spätere Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen. Es ist nach dem Gesagten unmöglich, etwa v. 14a. 17. 18a. 19a. 21a. 22. 23. 25. 26 herauszunehmen und zu einem Dekalog zusammenzustellen, der den Horebdebarim entspräche und die sinaitische Gesetzgebung des Jahwisten darstellen würde.

Das ganze Stück gehört ebenso wie das Bundesbuch ursprünglich gar nicht an den Sinai, und wo es jetzt steht, hatte ursprünglich die Einrichtung des öffentlichen Kultus nach dem Bericht des Jahwisten seine Stelle, wie kurz vorher beim Elohisten Ex. 33, 7—13 Trümmer einer Parallelerzählung vorliegen. Als man den jahwistischen Sinaibericht, um ihn zu erhalten, zu einer Bundeserneuerung umwandelte, verband man mit der Theophanie und der flehentlichen Bitte des Moses, Jahwe möchte doch mit seinem Volke ziehen, wenn es vom Sinai aufbricht, die Ankündigung eines feierlichen Bundes „im Beisein des ganzen Volkes“ und nahm als Grundlage desselben ein Stück, das wirklich an das Volk gesprochen ist, während es in Ex. 34 an Moses gerichtet erscheint, das aber sonst nur im allgemeinen auf die vorliegende Situation bezogen werden kann. In demselben wird das Volk

angeredet, das im Begriffe ist, über den Jordan zu gehen; aber jetzt ist Moses der Empfänger der Gebote, trotzdem der Bund „vor dem ganzen Volke“ geschlossen wird. Nachdem Jahwe die Gebote Moses mitgeteilt hat, erhält dieser 34, 27 den Befehl: כְּתָב־לְךָ אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה „denn“, heißt es weiter, „auf Grund dieser Worte schließe ich mit dir und mit Israel einen Bund“. Von einem Schreiben des Moses auf die Tafeln kann keine Rede sein, denn 34, 1 will Jahwe die zerbrochenen Tafeln selbst beschreiben; zudem deutet das כתב־לך auf eine private Niederschrift, nicht aber auf eine Aufzeichnung der Bundesworte auf die Steintafeln. Gott, der Herr des Bundes, der seine Bedingungen vorschrieb, zeichnete sie auch selbst auf die Tafeln, um seinem Volke immer ein lebendiges und sichtbares Zeichen seines Willens und des Bestehens des Bundesverhältnisses zu hinterlassen. Das war das beste Insiegel der Bundesurkunde, daß Gott sie mit Gottesschrift schrieb. Die Ausführung des göttlichen Versprechens, die Bundesworte wiederum aufzuzeichnen, ist also in v. 28b zu sehen, während v. 27 zu v. 10—26 gehört. Moses erhielt den Befehl, sich eine Aufzeichnung der eben gehörten Worte v. 10—26 zu machen (הדברים האלה), weil Jahwe auf Grund dieser Worte mit dem Volke und mit Moses einen Bund schließen wollte. Ex. 34, 27 ist eine genaue Parallele zu Ex. 24, 4: ויכתב משה את כל־דברי י׳. Wie Moses nach Publizierung des Bundesbuches im Lande Moab alle Worte Jahwes aufschrieb, um sie den Lewiten zu übergeben, so erhielt er hier den Befehl, dieselbe Maßregel vorzunehmen; dieselbe bezog sich auf die 34, 10ff. mitgeteilten Worte und die übrigen jetzt verlorenen Stücke dieser Gesetzgebung und mußte hier in die Form eines Gottesbefehls gekleidet werden. Aus der offiziellen Niederschrift zur Aufbewahrung neben der Bundeslade wurde eine private, die Moses nun während seines Aufenthalts auf dem Berge vornahm. Die Worte von 28a sind jetzt aufs engste mit v. 27 verknüpft, und doch gehören sie nicht dazu, denn die eigentliche Aufzeichnung der Gesetzgebung fand ja in den Steppen Moabs statt. Der Aufenthalt von vierzig Tagen und Nächten (v. 28a), der demjenigen des Elohisten zwecks Empfanges der ersten Tafeln und Entgegennahme der Offenbarung einer in den Steppen Moabs zu veröffentlichenden Gesetzgebung entspricht (Ex. 24, 12. 18), und in welchem Moses die erneuerten Tafeln empfangen soll, ist auf diese Weise zur privaten Aufzeichnung der geoffenbarten Gesetzgebung 34, 10ff. benutzt. Man darf wohl an-

nehmen, daß der Jahwist ursprünglich die jetzt trümmerhaft in Ex. 34 erhaltene und einst wohl in Moab publizierte Gesetzgebung auch während dieses vierzigtägigen Aufenthaltes auf dem Berge durch Jahwe an Moses hat mitteilen lassen; daher hat denn der Verfasser das Stück Ex. 34, 10 ff. in sehr passender Weise dort eingeschoben, wo es Moses zwecks späterer Publizierung mitgeteilt wurde. Aus diesem Grunde ist auch die Form der Rede an das Volk beibehalten worden. Ex. 34, 28 dagegen ist Fortsetzung von v. 1 und 4; v. 28b lautet: וַיִּכְתֹּב עַל־הַלֻּחֹת אֵת דִּבְרֵי הַבְּרִית עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים׃ „Da schrieb er die Bundesworte, die zehn Worte, auf die Tafeln." Nach dem jetzigen Zusammenhange ist es das natürlichste, Moses als Subjekt des Schreibens zu nehmen; und doch ist das unmöglich; mit der Erwähnung der 40 Tage und Nächte in v. 28a knüpft der Vers offenbar, zumal wenn man die elohistische Parallele in Betracht zieht, an die v. 1 erwähnten Tafeln an, die Jahwe selbst beschreiben wollte; als Subjekt zu ויכתב ist daher יהוה zu betrachten. Auch Deut. 10 läßt in der Erwähnung dieser Vorgänge Jahwe die Gebote aufzeichnen. Der Hinweis des Redaktors auf die zehn Worte, עשרת הדברים, macht vollends jeden Zweifel unmöglich.

Das 34. Kapitel des Buches Exodus ist demnach ein höchst lehrreiches Beispiel für die Arbeitsweise des Verfassers des jetzigen Pentateuchs; er setzte bei seiner Arbeit stets eine sichere und lebendige Tradition voraus, die vieles in seinem Werke richtig verstand, was er nur andeuten konnte. Diese Tradition ist uns verloren gegangen, und wir müssen uns dieselbe wieder mühsam erringen, um die scheinbaren Wirrnisse des heiligen Textes zu entfalten. Wenn der Verfasser v. 27 und 28 hintereinander schrieb, ohne in 28b das gemeinte Subjekt anzudeuten, hatte er die Gelehrsamkeit seiner Leser im Auge, welche keinen Augenblick im Zweifel sein konnten, wer der Schreibende war.

Zum Verständnis des Zusammenhanges von Kap. 34 werfen wir noch einen Blick auf die schwierigen Kapitel Ex. 32 und 33. Nach 31, 18b erhält Moses nach vierzigtägigem Aufenthalte auf dem Berge die vom Finger Gottes beschriebenen Tafeln und steigt herab; an Vers 31, 18b, der dem Elohisten angehört, schließt sich 32, 15 bis 19aα. Moses stieg also gemäß der Darstellung der elohistischen Erzählung ahnungslos vom Berge mit den beiden Gesetzestafeln in der Hand. Da hörte sein Diener Josua, als sie sich dem

Tale näherten, Lärm im Lager und sagte erschrocken zu Moses: „Es ist Kriegslärm im Lager!“ Der Mann Gottes hatte jedoch in seiner überlegenen Ruhe wohl vernommen, daß es vielmehr verworrener Festesjubel war, was zu ihnen hinaufdrang. Die Fortsetzung von v. 19aα ist v. 25—29: als die vom Berge Herabsteigenden das Lager zu Gesicht bekamen, fanden sie es außer Rand und Band, „denn Aaron hatte ihm (dem Volke) die Zügel schießen lassen, zur Schadenfreude seiner Feinde“. Das Volk hatte sich in Abwesenheit des Führers mit Zustimmung Aarons entschlossen, das in Ägypten beabsichtigte und als Vorwand zum Aufbruch benutzte Wüstenfest zu feiern, und gab sich einer heidnischen und abgöttischen Festesfreude hin, die gar nicht mit dem im Einklang stand, was man Jahwe kurz vorher versprochen hatte. Somit hätte nach Dillmann der Elohist von der Abgötterei des goldenen Kalbes nichts erzählt. Daß auch er eine Auflehnung gegen den von Jahwe befohlenen bildlosen Kult dabei im Sinne gehabt haben wird, darf man wohl annehmen, denn Bilder gehörten zu solchen Festen; es wäre damit noch kein Widerspruch gegen den Jahwisten gegeben, der das Vergehen als Verehrung eines aus den Schmucksachen der Weiber verfertigten goldenen Kalbes näher charakterisiert, weil der Redaktor angesichts der Betonung dieses Zuges durch die eine Quelle denselben in der andern weglassen konnte, um einen zusammenhängenden Bericht zu bekommen. Mit Hilfe des treuen Stammes Lewi schlug Moses den Aufruhr mit dem Schwerte nieder und setzte die Lewiten v. 29 zur Belohnung für ihre Treue gegen Jahwe in das Priestertum ein.

Ganz anders wie Dillmann entscheiden sich Kuenen [1]), Wellhausen [2]), Kraetzschmar [3]), Baentsch [4]) und andere Forscher. Nach ihnen liegt das Hauptstück der Erzählung in 32, 1—6. 15—20. 35; v. 7—14. 21—34 resp. 25—29 gehören danach dem jehowistischen Redaktor oder späteren Schichten der elohistischen Schule an und das ganze Kapitel 32 wäre demnach elohistisch, während Dillmann, Kautzsch und neuerdings Lotz [5]) die Haupterzählung des Kapitels,

---

[1]) Hist.-krit. Einl. I, 1 S. 235 f.

[2]) Compos.[3] S. 91 ff.

[3]) Die Bundesvorstellung S. 72 ff.

[4]) Baentsch, Ex.-Lev.-Num. S. 268 ff. und Einl. S. XX ff.

[5]) In der Neuen kirchl. Zeitschrift XII, S. 650 ff.

v. 1—14. 19—24. 30—34, dem Jahwisten zuschreiben. Nach Baentsch [1]) sind die Merkmale für einen jahwistischen Parallelbericht nicht evident genug, zumal durch den jahwistischen Zusammenhang eine Erzählung wie der Dienst des goldnen Kalbes ausgeschlossen sei; denn der Jahwist erzähle den Bund Ex. 34 wie einen ersten und einzigen und wisse nichts von einem vorausliegenden Abfall, ebensowenig wie Ex. 33, 1. 3, wo die verheißenden und gnadenvollen Worte Jahwes nach Baentsch deutlich zeigen, daß die judäische Erzählung von einem Abfall des Volkes und einem dadurch getrübten Gnadenverhältnisse nichts erzählt haben könne [2]). Man tue daher gut, in den Versen 26—29, welche die Übertragung des Priestertums auf den Stamm Lewi historisch begründen wollten, und in vv. 9—14. 30—34, welche die Mittlerschaft des Moses ins hellste Licht setzen wollten, mit Kuenen und Cornill Seitenschosse der elohistischen Erzählung oder verschiedene schon vom Elohisten kombinierte Überlieferungsgestalten zu sehen. Die gegen eine jahwistische Parallelerzählung angeführten Gründe sind so dürftig, daß sie einer ernsten Erwägung nicht standhalten. Lotz fügte zu den von Dillmann geltend gemachten jahwistischen Merkmalen noch einige hinzu [3]). Für eine judäische Bearbeitung des Hauptteiles von Kap. 32 spricht m. E. vor allem die jetzt darin bemerkbare Tendenz gegen den Stierkult des Nordreiches, welches Jahwe in Gestalt eines Stieres in den Reichstempeln von Dan und Bethel verehrte (vgl. 1 Reg. 12, 28 f.). Daß der Jahwist diese Geschichte im Hinblick auf den Stierdienst des Nordreiches erfunden hätte, ist nicht anzunehmen. Vielmehr wird tatsächlich nach der ursprünglichen Erzählung ein Abfall zum Bilderdienst stattgefunden haben, und es ist gar nicht ausgeschlossen, daß dabei ein Stierbild eine Rolle gespielt hat. Der Stier und die Kuh galt ja allen alten Völkern als Symbol der zeugenden und ernährenden Naturkraft, war infolgedessen heilig und stand in engster Beziehung zu manchen Göttern. Von den Indern, Iraniern und Ägyptern ist dies allbekannt; aber auch bei den Babyloniern spielt der Stier als Symbol der Kraft und der Fruchtbarkeit eine große Rolle. So ist der Stier das heilige Tier des Gottes Rammân oder Hadad, der als Wettergott die Blitze schleudert, aber auch

---

[1]) Ex.-Lev.-Num. S. 268 f.

[2]) L. c. S. 275.

[3]) Neue kirchl. Zeitschrift XII, S. 652 Anm. 3.

durch den Regen Fruchtbarkeit spendet. Wir haben oben schon gesehen, daß bei den Indern die Wolken des Himmels als Töchter des Gottes Soma mit Kühen verglichen werden [1]). Ein interessanter Beweis für die häufig beobachteten nahen Beziehungen der altbabylonischen religiösen Vorstellungen mit denen des alten Indiens ist die Tatsache, daß auch bei den Babyloniern die Regenwolke, als Abkömmling des Sturmwolkengottes Zû, als Stier gedacht wird. So handelt IV R 23 Nr. 1 von einem Stier, mit dem gewisse Zeremonien unter Rezitation von Gebeten vorgenommen werden und der ausdrücklich als Kind des Gottes Zû bezeichnet wird. Dort lesen wir Z. 9—15a: gù-gal-lum gù-maḫ-ḫu ka-bi-is ri-te elli-tim ib-ta-' kir-bi-ti mu-kil ḫe-gal-li e-ri-iš Nisâba mu-šul-li-lu ugari ḳa-ta-ai ellêti iḳ-ḳa-a ma-ḫar-ka. „Der große Stier, der erhabene Stier, der da wandelt über glänzende Weide, ist auf den Acker gekommen, Überfluß bringend. O Pflanzer des Korns, der du mit üppiger Fülle segnest die Flur, meine reinen Hände haben vor dir geopfert“ [2]), d. h. der Stier ist die Regenwolke, die auf ihrer Weide am Himmel einherwandelt und den Acker mit ihrem lebenspendenden Naß befruchten möge. Das bestätigt der Anfang des zweiten Abschnitts der Litanei, wo es heißt: alpu i-lit-ti [il] zi-i atta-ma „der Stier, dem Gotte Zû entsprossen, bist du“. Zeus, der große Gott Indra, der Mondgott Sin werden ebenso wie Marduk als „Stier“ bezeichnet, und in getragener Rede heißt es von Jahwe, er sei der Starke (Stier) Jakobs, Gen. 49, 24, oder der Starke (Stier) Israels, Jes. 1, 24. Ferner sei daran erinnert, daß auch bei den Arabern der Stier als göttliches Symbol galt und angerufen wurde [3]): in den Inschriften lesen wir öfters, daß man den Göttern unter andern Votivgaben auch goldene Stiere darbrachte [4]).

Die Israeliten brauchen daher den Stierdienst keineswegs erst von den Kanaanitern herübergenommen zu haben; vielmehr läßt die Art und Weise, wie Jerobeam I., um die religiöse An-

---

[1]) Rigveda IX, 16, 6; 72, 4; u. ö.

[2]) Harper in den Beiträgen für Assyriologie II, S. 417.

[3]) Hartmann hat in OLZ 1908, Sp. 271 f. alle in Betracht kommenden Stellen aus den jemenischen Inschriften zusammengetragen. Vgl. auch l. c. Sp. 173 ff. und Sp. 269 ff. über Stierdarstellungen in Südarabien, besonders das Relief Osm. Museum 282.

[4]) So heißt es z. B. in der Inschrift Hal. 62, behandelt von Glaser, OLZ 1906, Sp. 85 ff., Z. 1—7: Ilîrâm Ašwas (aus Ṣirwaḥ) . . . weihte dem Herrn von Sabi'm einen Stier und ein Libationsgefäß aus Gold . . .“

ziehungskraft Jerusalems für die Nordstämme einigermaßen zu brechen, auf den Stierkult zurückgreift, vermuten, daß er damit alte Erinnerungen im Volke wachrief und eine besonders beliebte Kultform einführte. Wenn auch heute Ex. 32 die Absicht haben dürfte, den Stierdienst des Nordreiches als unerlaubt zu erweisen, so kann dies doch nur ein sekundärer Zug sein, und die Erzählung braucht keineswegs aus dieser Tendenz entstanden zu sein. Denn dann dürfte man kaum annehmen, daß ein Schriftsteller Aaron gleichsam als Förderer dieser Abgötterei hingestellt und so eine unfreiwillige Handhabe geboten hätte, die Legitimität dieser Verehrungsform Jahwes zu behaupten.

Daß man Jahwe unter dem Stierbilde verehren wollte und nicht eine andere Gottheit, kann nicht zweifelhaft sein. Der Hauptteil der heutigen Erzählung — nämlich, wie schon gezeigt, v. 1—14. 19—24. 30—34 — läge uns demnach in judäischer Form vor. Darnach goß Aaron auf Verlangen des Volkes aus den Ohrringen, die man ihm zu diesem Zwecke brachte, ein goldenes Stierbild und stellte es auf. Dann rief das Volk: „Das ist dein Gott, o Israel, der dich aus Ägypten weggeführt hat", d. h. das ist Jahwe. Aaron errichtete einen Altar und ließ für den nächsten Morgen ein großes Fest zu Ehren Jahwes ausrufen. Sie waren ja an den Sinai gezogen, um Gott ein Fest zu feiern, und da Moses nicht zurückkehrte, schien die Zeit gekommen, es in der gewohnten Weise zu begehen. So opferte man Brandopfer und hielt einen großen Opferschmaus; dann folgten die bei solchen Festen üblichen Reigentänze (32, 1—6). Die unmittelbare Fortsetzung von Ex. 32, 6 ist ursprünglich 34, 29 gewesen: „Als aber Moses vom Berge Sinai herabstieg mit den beiden Gesetzestafeln in der Hand —"; damit bricht der jahwistische Text ab. Die wirkliche Fortsetzung ist 32, 19aβ—24; die Worte von v. 19aβb. 20—24 schließen sich ausgezeichnet an: „... und das Kalb sowie die Reihen der Tanzenden erblickte, entbrannte sein Zorn (so daß er die Tafeln wegwarf und sie am Fuße des Berges zerschmetterte)". Als der Verfasser des jetzigen Pentateuchs von der jahwistischen Erzählung das, was vor Ex. 32, 1ff. stand, hinter Ex. 33 stellte und zur Erzählung von der Erneuerung des Bundes umarbeitete, mußte er das Herabsteigen vom Berge, welches er 34, 29 brauchte, in Ex. 32 ersetzen und tat das durch 32, 7—14. Jahwe teilt Moses auf dem Berge die Tat des Volkes und seinen Entschluß mit, dasselbe zu vernichten und Moses an seiner Stelle zum

Träger der Verheißung zu machen. Durch das Bittgebet seines Dieners und den Hinweis auf den Bund, den Jahwe den Vätern geschworen hatte, „ließ er sich das Unheil gereuen, das er seinem Volke angedroht hatte“ (v. 14).

Nachdem Moses das Kalb vernichtet, das Volk bestraft und auch Aaron zur Verantwortung gezogen hatte, begab er sich am folgenden Tage zu Jahwe auf den Berg, um dem Volke Verzeihung zu erwirken, v. 30—34. Daß auch nach dem judäischen Berichte eine den Versen 25—29 analoge Bestrafung des Volkes erfolgt ist, wäre wohl möglich; dieselbe ist dann durch die elohistische Erzählung ersetzt; im heutigen Texte stoßen sich die Verse 30—34 mit 7—14, ein neuer Hinweis darauf, daß die letzteren sekundär sind. Moses bittet um Verzeihung für die Sünde des Volkes, daß es sich einen Gott aus Gold gefertigt habe; sonst möge ihn Jahwe aus dem Buche streichen, das er führe. Mit dem Bemerken, daß nur der aus dem Buche gestrichen werde, welcher sündige, gibt der Herr nun dem Moses den Befehl, das Volk vom Gottesberge weg nach dem gelobten Lande zu führen: die Strafe für den Abfall wird nur aufgeschoben. Die Worte v. 34 הנה מלאכי ילך לפניך sind wohl Zusatz aus 33, 2, und v. 35 ist eine zusammenhangslose Bemerkung, die den Eindruck macht, als sei sie vom Rande als Inhaltsangabe eines Lesers in den Text gekommen. Manche allerdings sehen in diesem Verse die Nachricht, wie der mit dem Staube des Kalbes vermischte Trank dem Volke bekommen sei; doch dazu scheint der Ausdruck zu allgemein.

Im Kapitel 33 müssen beide Quellen erzählt haben, wie für die durch den Aufbruch vom Sinai verlorene Gottesnähe ein Ersatz geschaffen und, da der Mensch nun einmal ohne äußeren Ausdruck seiner Gottesverehrung nicht bestehen kann, ein legitimer Jahwekult nach göttlicher Anweisung eingeführt wurde. Die Anweisungen dafür erhielt Moses nach beiden Quellen in einer Unterredung mit Jahwe. Da der Aufbruch nach der jahwistischen Erzählung in Ex. 32, 34 schon befohlen ist, muß der Jahwist in Kap. 33 berichten, was für einen Eindruck die Mitteilung dieser Botschaft auf das Volk gemacht hat. Ich sehe also die Fortsetzung von 32, 34 in 33, 3b. 4: „Denn ich will nicht in deiner Mitte einherziehen, weil du ein halsstarriges Volk bist; sonst würde ich dir unterwegs den Garaus machen. Als aber das Volk diese schlimmen Worte vernahm, wurden sie sehr betrübt, und

niemand legte seinen Schmuck an.“ Die Fortsetzung der Erzählung des Jahwisten ist dann 33, 12—23.

Auch der Elohist muß den Befehl zum Aufbruch vom Sinai erzählt haben, nämlich 33, 1. 3a. 5. 6. 7—11; v. 2 scheint späterer Nachtrag zu sein. Moses soll Israel in das Land führen, das Gott den Vätern zugeschworen hat; Jahwe selbst will nicht in ihrer Mitte einherziehen; doch solle das Volk seinen Schmuck ablegen, dann wolle er sehen, was er für sie tun könne. Da entledigten sich die Israeliten ihres Schmuckes. Hinter 33, 6 klafft nun eine Lücke, welche eine Theophanie mit folgender Unterredung zwischen Jahwe und Moses enthalten haben muß, in welcher Moses Anweisung über die Errichtung des Ohel Moʿed, den Bau der Bundeslade und ihre Bedeutung sowie über die Einrichtung des legitimen Jahwekultus erhalten haben wird. Wie die Israeliten aus ihrem Schmucke das verbotene Bild des goldenen Kalbes gefertigt haben, sollen sie jetzt, was sie noch davon hatten, zur Herstellung der Geräte des legitimen Kultus verwenden. Zu diesem Zwecke legten sie ihren Schmuck auf Befehl Gottes ab, während es nach Darstellung der jahwistischen Erzählung aus Trauer über den bevorstehenden Verlust der unmittelbaren Gottesnähe geschah. Dem göttlichen Befehle folgte sofort die Ausführung; v. 7—11 begegnet uns dann plötzlich der Ohel Moʿed, das Offenbarungszelt, vor dem Lager; es wird uns hier erzählt, was Moses zu tun pflegte: er schlug jedesmal, wenn man an einen Lagerplatz kam, das Zelt etwas entfernt vom Lager auf und nannte es Ohel Moʿed. So oft Moses zum Zelte kam, um Jahwe zu befragen, senkte sich die Wolkensäule herab und stellte sich an die Tür des Zeltes; hier redete Moses persönlich mit Jahwe, wie jemand mit seinem Freunde redet.

Diesen eigenartigen Bericht, v. 7—11, hielt der Verfasser für zu wertvoll, um ihn gleich dem sonstigen elohistischen Zusammenhange hinter 33, 6 abzuschneiden. Mit 33, 6, wenn wir von v. 7—11 absehen, bricht der Elohist ab; die Konstituierung des Volkes als einer religiösen Gemeinde ist jetzt völlig durch den priesterlichen Bericht Ex. 25 ff. ersetzt, der nach neuen Gesichtspunkten das behandelt, was einst Gegenstand einer Unterredung Jahwes mit Moses war und woran sich die Ausführung der erhaltenen Befehle hinter 33, 6 anschloß. Der Aufenthalt des Moses auf dem Berge zum Empfange der Gesetzestafeln ergab sich für den Redaktor als der geeignetste Anknüpfungspunkt für die nun nach

neuen Gesichtspunkten zu bearbeitende ursprünglich elohistische Kultusgesetzgebung. Wir werden uns im ursprünglichen Zusammenhange der ephraimitischen Erzählung hinter 33, 6 aber nicht eine umfangreiche Gesetzgebung, sondern einfache Anweisungen vorzustellen haben, die alsbald zur Ausführung gelangten. Damit hatte Jahwe in Zelt und heiliger Lade ein Zeichen seiner Gegenwart unter dem Volke gestiftet; wenn er auch nicht persönlich mitzog, so war er ihm doch mit der Bundeslade in ganz besonderer Weise nahe.

Auch nach der Darstellung des Jahwisten (Ex. 33, 4) hatte das Volk seine Schmucksachen abgelegt. Der Zusammenhang, in welchem diese Bemerkung steht, deutet darauf hin, daß auch in dieser Quelle vor dem Aufbruch vom Sinai die Stiftung des legitimen Jahwekultus erfolgt ist. Das ist in der Tat der Fall; das, was der Redaktor hinter 33, 6 vom Elohisten abgeschnitten und durch Ex. 25 ff. ersetzt hat, folgt von 33, 12 ff. ab nach dem jahwistischen Berichte, freilich in Kapitel 34 bis zur Unkenntlichkeit mit anderem Material vermengt.

Als Moses die Trauer des Volkes gewahrte, Ex. 33, 4, begab er sich von neuem zu Jahwe, um im Gebet mit ihm zu ringen, ob denn das Volk von nun an der göttlichen Leitung entbehren solle, und er ließ nicht eher nach in seinem ungestümen Drängen, bis Jahwe versprochen hatte, das Volk auf seinem weiteren Wege in Person zu begleiten, Ex. 33, 15 f.: „Wenn deine Panim nicht mit uns ziehen, so führe uns lieber nicht von hier hinweg! Woran soll sonst erkannt werden, daß Gnade gefunden haben in deinen Augen ich und dein Volk, außer wenn du mit uns gehst, und ich und dein Volk dadurch ausgezeichnet werden vor allen Völkern auf Erden?“ Jahwe gewährte diese Bitte, 33, 17: „Auch das, was du da erbeten hast, will ich tun, denn du hast Gnade vor mir gefunden, und ich kenne dich mit Namen.“ Jahwe will also mit seinem Volke gehen in Gestalt seiner Panim, d. h. in eigener Person. Wir erwarten nun einen Bericht über die Ausführung des göttlichen Versprechens, aber ein solcher erfolgt nicht. Vielmehr fährt Moses mit der Bitte fort, diese Panim Gottes auch einmal sehen zu dürfen. Es ist klar, daß das Mitgehen Gottes, wodurch Israel vor allen Völkern ausgezeichnet werden sollte, nur durch eine sichtbare Veranstaltung geschehen konnte. Das kann aber nichts anderes gewesen sein als die Bundeslade. Es muß einst zwischen 33, 17 und 18 dasselbe erzählt worden sein,

was wir schon zwischen 33, 6 und 7 in der elohistischen Schrift vermißt haben, nämlich der Befehl zur Einrichtung des legitimen Kultus, die Anfertigung der Bundeslade und der sonstigen gottesdienstlichen Geräte. Nachdem nun Jahwe Moses alles erfüllt hat, um was er ihn gebeten, hat dieser nur noch einen Wunsch: er möchte nun auch die Panim Jahwes sehen, welche von nun an sein Volk begleiten werden. Das hat etwas Rührendes an sich: der Mensch ist nicht ruhig, ehe er Gott selbst geschaut hat: fecisti nos, Deus, ad te: et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Doch muß ihm Jahwe diesen Wunsch versagen: „Du kannst mein Antlitz nicht sehen: denn kein Mensch bleibt am Leben, der mich sieht.“ Aber er gewährt ihm wenigstens das, daß er auf dem Berge in einer Höhlung des Felsens stehend Jahwe an sich vorüberziehen lassen kann, um sich seine Rückseite anzuschauen. 33, 18—23: v. 19 ist redaktionell, denn er beruht auf einem Mißverständnis von 34, 5. 6: in Wirklichkeit ist Moses als derjenige gedacht, der den Namen Jahwes anruft.

Der Bericht über diese Theophanie ist im Anfange von Kap. 34 enthalten, jedoch mit noch zwei anderen Elementen vermischt: ein Herabsteigen vom Berge und erneutes Hinaufsteigen wäre ganz zwecklos, vielmehr erfüllt Jahwe sein Versprechen sofort, indem er Moses in der Nähe eine Stelle anweist, wo er sich hinstellen soll, 33, 21. Die Fortsetzung ist 34, 2bβ „dann erwarte mich dort (auf der Spitze des Berges?)“, weiterhin v. 5aβb: „er aber stellte sich dort neben ihn und rief den Namen Jahwes an“, und zwar ist Jahwe Subjekt des וַיִּתְיַצֵּב und Moses des וַיִּקְרָא. Jahwe stellte sich vor Moses, da fiel dieser auf sein Angesicht und rief den Namen Jahwes an, als dieser an ihm vorüberzog. Es folgen demgemäß von v. 6 die Worte וַיַּעֲבֹר יְהוָה עַל־פָּנָיו und v. 8 und 9. Es ist richtig, daß nach dem oben angenommenen Zusammenhange, wonach die Erfüllung der Bitte des Moses schon zwischen 33, 17 und 18 erzählt war, der Inhalt des Gebetes v. 8f. einigermaßen überflüssig ist. Aber die Umbiegung am Schlusse des v. 9 zeigt doch, daß die Worte auf den folgenden Bundesschluß eingerichtet sind und deshalb in ihrem gegenwärtigen Wortlaut kaum ursprünglich sein dürften. Andererseits ist es schwierig, die Kultusordnung und die Stiftung der Bundeslade etwa erst am Schlusse dieser Theophanie erfolgen zu lassen, wenn auch nicht unmöglich. Jedenfalls, und das ist von großer Wichtigkeit, sind die Kapitel Ex. 35ff. ebenso zum Ersatze der jahwistischen

Kultuseinrichtung bestimmt, wie die Kapitel Ex. 25ff. diesen Zweck für die elohistische Quelle erfüllen, ein neuer Beweis, wie sorgfältig man die Tradition zu wahren suchte.

Als man nun in der judäischen Erzählung den Bericht von den Exzessen des Wüstenfestes Ex. 32 zu einem Lehrstück gegen den ephraimitischen Stierdienst mit Benutzung der vorhandenen Tradition umbildete und der Verfasser die Verletzung des Bundes durch den dramatischen und wirksamen Akt des Zerbrechens der Bundesurkunde durch Moses beim Anblick des Frevels zur Darstellung brachte, ergab sich die Möglichkeit, die vom ephraimitischen Bericht verdrängten jahwistischen Elemente des Bundesschlusses und des Empfangens der beiden Steintafeln am Sinai zu einer Bundeserneuerung zu benutzen. Denn, wie erinnerlich, setzt der Jahwist nach Ex. 19 erst wieder Ex. 32, 1 ff. ein. Weil der Dekalog auch Gegenstand der jahwistischen Sinaigesetzgebung war, — ohne Anerkennung dieser Tatsache ist es unmöglich zur Klarheit zu kommen —, konnte er Ex. 34 nicht noch einmal wiederholt werden, da er schon vom Elohisten Ex. 20 mitgeteilt war. Man nahm daher als Grundlage der Bundeserneuerung, wie oben schon nachgewiesen wurde, das Stück einer dem elohistischen, ursprünglich moabitischen, jetzigen sinaitischen Bundesbuche entsprechenden Gesetzgebung, welches durch seinen kultischen Inhalt geeignet erschien, den durch kultische Sünden gebrochenen Bund auf neuer Grundlage wiederherzustellen. Da aber das betreffende Gesetzesstück an seinem Orte als eine von Moses dem Volke vorgetragene Jahwerede mit der Anrede an das ganze Volk stand, wurde es auch hier so eingesetzt, obgleich es nach dem Zusammenhang an Moses gerichtet ist. Dieses Stück konnte um so eher hierher versetzt werden, als wohl auch in der jahwistischen Erzählung ursprünglich bei der Übergabe der vom Finger Gottes beschriebenen Gesetzestafeln und dem vierzigtägigen Verweilen des Moses auf dem Berge eine Privatoffenbarung an Moses erfolgte, deren Gegenstand eben jene dem elohistischen Bundesbuche entsprechende Gesetzgebung gewesen sein muß.

Somit besteht Ex. 34 aus vier verschiedenen Elementen, deren Zusammenhang nachstehende Übersicht verdeutlichen mag. Eine glatte Auflösung der verwirrten Fäden ist nicht mehr möglich, da der Redaktor im Anfange die verschiedenen Angaben ausgleichen mußte. Erforderlich war der Abschluß einer Berîth als Ersatz der durch die Untreue des Volkes gebrochenen; dazu

konnten Elemente der jahwistischen Sinaierzählung verwendet werden; ferner mußte das Stück zugleich von der Erneuerung der zerbrochenen Tafeln handeln, wozu sich der jahwistische Tafelbericht samt dem vierzigtägigen Aufenthalt vorzüglich eignete. Weiterhin konnte der schon verkündete Dekalog als Grundlage des Bundes nicht zur Anwendung kommen; deshalb wurde das oben charakterisierte, als geeignet erachtete Stück v. 11—27 eingeschoben, während v. 28 wieder die erforderliche Aufzeichnung des Dekalogs auf die erneuerten Tafeln, natürlich von Jahwes Hand, erwähnt und v. 29a mit Ausnahme der Worte בְּרִדְתּוֹ מִן־הָהָר den jahwistischen Bericht an Ex. 32, 19 anschließt, wo er seine eigentliche Fortsetzung hat. Zugleich ergab sich in der 33, 12 ff. berichteten Theophanie ein geeigneter Anknüpfungspunkt für die Bundeserneuerung.

Jahwistischer Sinaibericht.	Jahwistischer Tafelbericht.
34, 1. Da befahl Jahwe dem Moses:	[Da befahl Jahwe dem Moses:] Haue dir zwei Steintafeln zurecht (Red.: wie die früheren waren;) dann will ich auf die Tafeln die Gebote schreiben (Red.: die auf den früheren Tafeln standen, welche du zerbrochen hast).
[Geh zum Volke und befiehl:]	
2. Seid bereit, morgen (übermorgen?) in aller Frühe . . .	und steige auf den Berg Sinai hinauf;
v. 3. Es darf aber niemand mit dir hinaufsteigen, ja es darf sich niemand im Bereich des ganzen Berges blicken lassen; selbst Schafe und Rinder dürfen nirgends in der Nähe dieses Berges weiden.	
	v. 4. Da hieb er zwei Steintafeln aus (Red.: wie die früheren)
Und (Moses) brach des andern Tages (am dritten Tage?) früh auf . . .	und stieg auf den Berg Sinai, wie ihm Jahwe befohlen hatte, und nahm die zwei Steintafeln mit sich.
v. 5. Da fuhr Jahwe in einer Wolke hernieder;	

Fragment einer jahwistischen Gesetzgebung.	Theophanie.
	33, 20. Hierauf sprach er (Jahwe): Du kannst meine Panim nicht schauen; denn kein Mensch bleibt am Leben, wenn er mich sieht!
	v. 21. Sodann sprach Jahwe: Es ist eine Stätte in meiner Nähe, da magst du hintreten auf den Felsen.
	v. 22. Wenn dann meine Herrlichkeit vorüberzieht, so will ich dich in eine Höhlung des Felsens stellen und meine Hand über dich decken, bis ich vorüber bin.
	v 23. Wenn ich dann meine Hand entferne, so wirst du meine Rückseite sehen; aber meine Panim darf niemand schauen.
	Dann erwarte mich dort (auf der Spitze des Berges?).
	er (Jahwe?) aber stellte sich dort neben ihn; und er (Moses) rief den Namen Jahwes an.

Jahwistischer Sinaibericht.	Jahwistischer Tafelbericht.
v. 10. Er antwortete: Wohlan ich stelle eine feierliche Bundesverpflichtung auf vor dem ganzen Volke.	
Auf Grund dieser Gebote schließe ich mit dir und mit Israel einen Bund.	
	v. 28. Er verweilte aber dort bei Jahwe vierzig Tage und vierzig Nächte, ohne Speise und Trank zu sich zu nehmen. Da schrieb er (Jahwe!) die Bundesgebote, die zehn Gebote, auf die Tafeln.
	v. 29. Als Moses aber vom Berge Sinai herabstieg mit den beiden Gesetzestafeln in der Hand — (die Fortsetzung zu 34, 29 a ist Ex. 32, 19 a β b—24.)

Fragment einer jahwistischen Gesetzgebung.	Theophanie.
	v. 6. Da zog Jahwe an ihm vorüber; v. 8. Da neigte sich Moses eilends bis auf den Boden, warf sich nieder v. 9 und sprach: O Herr, wenn ich irgend Gnade vor dir gefunden habe, so wolle doch mitten unter uns einherziehen! Das Volk ist ja halsstarrig, aber verzeihe uns unsere Missetaten und Sünden (Red.: und mache uns zu deinem Eigentum).
(Red.? Ich will Wunder tun, wie sie nicht verrichtet worden sind auf der ganzen Erde und unter allen Völkern, und das ganze Volk, inmitten dessen du dich befindest, soll die Taten Jahwes gewahren; denn staunenswert ist, was ich an dir tun werde). v. 11. Beobachte alles, was ich dir heute gebiete; ich will vor dir vertreiben die Amoriter, die Kanaaniter, die Hethiter, die Pheresiter, die Heviter und die Jebusiter. v. 12—26. v. 27. Und Jahwe befahl: Schreibe dir diese Gebote auf. (Diese Fassung ist redaktionell; ursprünglich hieß es: und Moses schrieb diese Gebote in das Buch der Gesetze Jahwes usw.)	
	Kap. 35 ff. Ersatz der jahwistischen Kultuseinrichtung.

Die vorgeschlagene Auflösung des Textes beseitigt eine große Reihe von Schwierigkeiten. Es ist überaus interessant zu sehen, wie planvoll die Verfasser des Pentateuchs die verschiedenen Nachrichten zu einem Ganzen verarbeitet haben. Die Hauptsache zum Verständnis des Zusammenhanges ist die Erkenntnis, daß der Dekalog Ex. 20, 1—17 das sinaitische Grundgesetz sowohl in der ephraimitischen wie in der judäischen Quelle bildete. Sobald man ein anderes Stück an seine Stelle setzt, ist man gezwungen, den natürlichen Zusammenhang auf äußerst künstliche Weise zu zerreißen und behält immer Teile übrig, für die man keine rechte Verwendung findet.

So setzt z. B. Baentsch[1]) voraus, daß Ex. 34, 11—26 die sinaitischen Bundesworte des Jahwisten sind und versucht nun auf Grund dieser Annahme der Schwierigkeiten Herr zu werden. Nach Ex. 19, 21 müßte Jahwe Moses vom Berge herabgeschickt haben, um das Volk vor allzu stürmischem Vordringen zu warnen, worauf er dann sofort wieder auf den Berg zitiert worden wäre, um die Bundesworte Ex. 34, 11—26, den angeblichen jahwistischen Dekalog, in Empfang zu nehmen. Im Kommentar sah Baentsch den Befehl, zum ersten Empfange der Bundesworte auf dem Berge zu erscheinen, in Ex. 34, 2 ff., während er v. 1. 4aαb. 28 dem Elohisten zuwies. Aber in der Einleitung zum Kommentar bittet er, diese Auffassung nach der Einleitung zu berichtigen[2]); denn es handle sich in 34, 1 ff. nicht um ein bloßes Hinaufrufen des Moses, sondern um den Befehl, mit zwei steinernen Tafeln auf den Berg zu kommen. Ex. 34, 1. 4aαb. 28 gehört tatsächlich nicht dem Elohisten, sondern der judäischen Darstellung an, wie schon das לחת אבנים zeigt, wofür der Elohist immer לחת האבן schreibt, vgl. 31, 18. Wenn der Jahwist die Bundesworte in Ex. 34, 1 ff. auf Stein schreiben läßt, müssen sie natürlich schon vorher dem Volke verkündigt worden sein. Es müßten also, so schließt Baentsch, unmittelbar hinter Ex. 19, 20 die Bundesworte Ex. 34, 11—26 gestanden haben. Baentsch läßt daher auf Ex. 19, 20 sofort 34, 10aα folgen, die Mitteilung, daß Jahwe mit Moses und mit Israel einen Bund schließen wolle; darauf die Bundesworte 34, 11—26, die Moses sich zunächst aufschreiben und dann dem Volke vorlesen soll, damit es seine Zustimmung erkläre, die De-

[1]) Ex.-Lev.-Num., besonders Einleitung S. VIII ff.

[2]) S. XII, Anm. 3.

barim zu beobachten, 34, 27. Nun habe sich Moses vom Berge herabbegeben (19, 25a!), eine Niederschrift der Worte 34, 11—26 angefertigt (Ex. 24, 4aα) und diese dem Volke vorgelesen, welches sich bereit erklärte, die Gebote zu beobachten (Ex. 24, 7)[1]. Jetzt müsse nun beim Jahwisten ein Bericht über die feierliche Bundesschließung erfolgt sein, und es sei nicht unmöglich, daß man diesen Bericht mit Holzinger in Ex. 24, 1 f. 9—11 zu sehen habe. Denn diese Verse gliedern sich nicht in den elohistischen Bericht von 24, 3—8 ein und können auch nicht als eine ältere E-Relation angesehen werden, wie Baentsch noch im Kommentar zu zeigen versucht hatte[2]. Da für den Jahwisten ein Bundesschluß gebraucht wird, findet Ex. 24, 1 f. 9—11 trotz der Ältesten und trotz des Gottesnamens אלהים eine geeignete Verwendung. Danach steigt also Moses mit siebenzig ausgewählten Ältesten auf den Berg, wo der Bund auf Grund von Ex. 34, 11—26 geschlossen und durch ein Mahl besiegelt wurde, 24, 9—11. Nach dem Abstieg erhält Moses den Auftrag, sich zwei Steintafeln zu hauen und auf den Berg zu kommen; als er dort erscheint, läßt sich Jahwe in einer Wolke herab und befiehlt Moses, die Bundesworte nach einem Diktat zu ewigem Zeugnis auf die mitgebrachten Tafeln zu schreiben[3]. Das Diktat dauerte 40 Tage und Nächte, Ex. 34, 1—5*. 28. So legt sich Baentsch den Zusammenhang zurecht.

Baentsch macht weiterhin darauf aufmerksam, wie schon Kraetzschmar mit Glück getan hatte[4], daß jahwistische Elemente von Ex. 33, 12 ff. sich in das 34. Kapitel hineinziehen. Man gewinne den Eindruck, daß der jehowistische Redaktor bei der Versetzung des jahwistischen Tafelberichtes hinter Ex. 33 diesen mit andern jahwistischen Elementen, die der ursprünglichen Fortsetzung von Kap. 33 angehörten, eng verschmolzen habe. Eine Entwirrung der eng miteinander verquickten Bestandteile sei jedoch unmöglich. Nachdem also Moses die Tafeln beschrieben habe, habe

[1]) Man beachte, wie hier die verschiedensten Elemente in bunter Reihenfolge aus dem Zusammenhange genommen werden. Daß Ex. 24, 4 und 7 sich auf die Niederschrift des jahwistischen Stückes 34, 11—26 beziehen sollen, dafür kann kein Grund beigebracht werden.

[2]) S. 213.

[3]) Das ist ganz unmöglich, denn wie sollte Moses nach einem Diktat meißeln? Wenn Jahwe die Tafeln schrieb, brauchte er keinen Meißel, er schrieb mit seinen Fingern. Offenbar ist in 34, 28b יהוה das Subjekt!

[4]) Bundesvorstellung, S. 91.

er, wie Baentsch meint, den Auftrag erhalten, vom Berge herunter zu gehen und das Volk nach Kanaan an seinen Bestimmungsort zu führen. Aus Schmerz über die Botschaft, nach welcher sie nun aus der Nähe Gottes würden scheiden müssen, legten die Israeliten ihren Schmuck nicht an, Ex. 33, 4; da entschloß sich Jahwe auf die dringenden Bitten des Moses, seine Panim mit dem Volke ziehen zu lassen und gewährte ihm auch durch eine Theophanie Einblick in das göttliche Wesen, soweit es einem Menschen möglich ist, Ex. 33, 1*. 3a. 4*. 34, 2abβ. 3. 4. 5*. 8. Nun erfolgte der Aufbruch, nachdem Moses vorher noch mit seinem Schwiegervater Ḥobab ben Reʿuel verhandelt hatte, daß dieser mit dem Volke ziehe und Israel den Weg weise.

Es liegt, wie man sieht, eine gewisse Gewalttätigkeit in dieser Zusammenstellung der verschiedensten Bestandteile der Erzählung, während sich nach der oben vorgeschlagenen Lösung alles von selbst ergibt und jeder Teil des Textes zu seinem Rechte kommt.

Mit dem Verständnis von Ex. 32—34 haben wir einen wichtigen Einblick in die Tätigkeit der Redaktion bekommen, die, an die räumliche schriftliche Anordnung desjenigen gebunden, was eigentlich nebeneinander gedacht werden mußte, und von dem Bestreben geleitet, das überkommene Material und seine Anordnung nach Möglichkeit zu schonen, einen Zusammenhang herstellte, zu dessen genauem Verständnis die Kenntnis der israelitischen Tradition nötig war. Letztere bildete das Korrektiv für die Benutzung der zu einem Korpus redigierten heiligen Urkunden. Es liegt auf der Hand, daß in dem Bestreben neuerer Forscher, welche den heiligen Schriften gegenüber die größte Vorsicht walten lassen, um sich nicht dem Vorwurf gewaltsamer Harmonisierung auszusetzen, eine Quelle von vielen Mißverständnissen liegt. Demgegenüber ist zu betonen, daß der jetzige Zusammenhang des Pentateuchs so verstanden werden muß, wie der Verfasser ihn anordnete. Damit kommen wir dem, was ihm vorlag, am nächsten. Bezieht man daher Ex. 34, 28, trotz des hinweisenden עשרת הדברים auf den vorhergehenden Vers und damit auf v. 11—26, so erhält man eine Tafelgesetzgebung, deren Gegenstand die in v. 11—26 enthaltene Kultusgesetzgebung bildet, trotzdem v. 34, 1 von dieser Annahme so deutlich wie möglich abrät. Hier rächt sich dann wieder der andere Fehler, daß man den Dekalog Ex. 20 verwirft und somit notwendig einen Ersatz braucht. Da auf den Tafeln ein Dekalog gestanden haben muß, geht man daran, aus Ex. 34,

11—26 einen Dekalog zu konstruieren, der sich durch ein hohes Alter auszeichnet.

η) Der sogenannte zweite Dekalog.

Bekanntlich hatte schon Goethe[1]) in Ex. 34 einen zweiten Dekalog gesehen. Unabhängig davon ist dann Wellhausen dieser Frage näher getreten und hat folgenden Dekalog zusammengestellt[2]):

1. Du sollst keinen fremden Gott anbeten, v. 14 a.
2. Gußgötter sollst du dir nicht machen, v. 17.
3. Das Maṣṣothfest sollst du feiern, v. 18 a*.
4. Alle Erstgeburt ist mein, v. 19 a.

(5.) Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebenten Tage sollst du ruhen, v. 21 a.

6. Das Fest der Wochen sollst du halten, v. 22 a α.
7. Und das Fest der Lese beim Wechsel des Jahres, v. 22 b.

(8.) Dreimal im Jahre sollen alle deine Männer vor dem Herrn Jahwe, dem Gotte Israels, erscheinen, v. 23.

9. Du sollst nicht mit Saurem das Blut meines Opfers vermischen, v. 25 a.
10. Das Fett meines Festes soll nicht bis zum anderen Morgen übrig bleiben, v. 25 b.
11. Das Beste der Erstlinge deiner Flur sollst du zum Hause Jahwes deines Gottes bringen, v. 26 a.
12. Du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen, v. 26 b.

Also hätten wir bei möglichster Reduzierung des Textbestandes immer noch 12 Gebote. Wie oben schon nachgewiesen, ist 34, 11 ff. nicht erst an seiner jetzigen Stelle durch, wie man meint, deuteronomistische Eingriffe erweitert worden, sondern schon so hier eingesetzt worden; hat man dann ein Recht, die passenden Verse zusammenzustellen und als geschichtliche Einheit zu behandeln? Auch die Art, wie die Gebote von Wellhausen verkürzt werden, ist seltsam; so z. B. lautet sein vierter Satz: „Alle Erstgeburt ist mein" (v. 19a). Das ist überhaupt kein Gebot; sollte dieser in den orientalischen Religionen auch sonst bekannte Grundsatz zu einem Gebote werden, so mußten kasuistische Bestimmungen über den Umfang der darzubringenden Erstgeburten gegeben werden, ob Jahwe z. B. auch die Darbringung der Erstgeburten

---

[1]) Zwo wichtige bisher unerörterte Fragen, 1773; erste Frage: Was stund auf den Tafeln des Bundes?

[2]) Compos.[3] S. 85, Anm. 1 und bes. S. 333 f.

des Esels oder anderer Tiere verlange, und auf welche Weise Jahwe eine seiner Heiligkeit entsprechende Darbringung der Erstgeburten entgegennehmen wolle. Es ist ja gewiß möglich, daß solche kurze allgemeine Gebote zur besseren Einprägung dessen, was jeder Israelit über die Darbringung der Erstgeburten ohnehin wußte, bestanden haben; aber wenn wir im Texte viel genauere Angaben finden, haben wir kein Recht, diese einfach wegzulassen; denn dieselben stellen nicht etwa ein Motiv zur Beobachtung des Gebotes oder einen auf die Bedeutung desselben hinweisenden Zusatz dar, sondern betreffen höchst wichtige bei der Ausführung des Gebotes sich von selbst ergebende Fragen. Was Wellhausen als Satz 4 bezeichnet, lautet in Wirklichkeit, 34, 19 und 20: „Aller Erstlingswurf des Mutterschoßes ist mein; unter allem deinem Vieh sollst du weihen [1]) den Erstlingswurf von Rind und Schaf. Aber den Erstlingswurf des Esels sollst du mit einem Schafe auslösen und, wenn du ihn nicht auslösen willst, so mußt du ihm das Genick brechen. Aber alle Erstgeburt unter deinen Söhnen sollst du auslösen.“ Natürlich können diese Bestimmungen nicht gut in einen Dekalog eingeordnet werden; aber das beweist doch nur, daß wir in Ex. 34 überhaupt keinen Dekalog haben.

Um nun die zwölf willkürlich verkürzten Sätze zu einem Dekaloge zusammenzupressen, sieht man sich weiter genötigt, zwei Sätze zu eliminieren. Dies trifft nach Wellhausen die Sätze Nr. 5 und 8, das Sabbathgebot und das Gebot der Festwallfahrt aller Männer nach der gemeinsamen Kultusstätte zu den drei Hauptfesten des Jahres. Den Grund zur Entfernung des Sabbathgebotes findet Wellhausen darin, daß es sich störend zwischen das Osterfest und die beiden anderen Jahresfeste eindränge [2]). Abgesehen davon, daß eine einfache Umstellung diesem Mangel abhilft, lassen sich Gründe anführen, die die jetzige Stellung des Sabbathgebotes vollkommen rechtfertigen.

Nämlich, wie es passend war, nach dem ersten Jahresfeste, zu dem man nicht mit leeren Händen erscheinen sollte, die Gebote über die Darbringung der Erstgeburten anzufügen, weil man dieselben zu diesen Festen darbrachte, lag es nahe, mit diesen Vorschriften, die eine Verzichtleistung auf einen natürlichen Besitz be-

---

[1]) Nach Klostermann, Der Pentateuch II, S. 528 Anm. 4 ist nicht תִּזָּכָר, sondern תִּזְכֹּר zu lesen.

[2]) Compos.[3] S. 334.

deuteten, ein anderes Gebot dieser Art zu verbinden, das jeden ersten Tag der Woche Gott zum Opfer zu bringen befahl und einen Verzicht auf Wirtschaftsbetrieb an diesem Tage verlangte, so groß auch dieses Opfer z. B. zur Zeit der Ernte sein mochte. Gleichzeitig hatte die Institution der siebentägigen Woche vor dem nächsten Fest auch insofern seine Stelle, als dieselbe zur Berechnung der Jahresfeste diente und das zweite Fest unmittebar darauf mit seinem technischen Namen „Wochenfest“ חַג שָׁבֻעֹת, v. 22, folgt [1]). Wer das Bundesbuch, das Deuteronomium und den Talmud kennt, wird diese Gründe für genügend halten müssen, um das Sabbathgebot an seinem Platze zu lassen.

Das Gebot der Festwallfahrt für alle Israeliten männlichen Geschlechts zu den drei Hauptfesten des Jahres ist nach Wellhausen „eine vollkommen überflüssige Wiederholung der vorangegangenen Spezialgebote in allgemeiner Form und kann neben denselben nicht als besondere Nummer gezählt werden“ [2]). Schon oben bei der Besprechung des sinaitischen Bundesbuches wurde darauf hingewiesen, daß die Feier der drei Jahresfeste und das Gebot der Festwallfahrt für alle Personen männlichen Geschlechts nicht dasselbe ist. Gerade die Ausdehnung auf alle männlichen Israeliten ist etwas der Jahwereligion eigentümliches und gehört zu den schon oft hervorgehobenen organisatorischen Elementen, die bestimmt waren, das Volk immer wieder an seine besondere Aufgabe zu erinnern. Dieses wichtige Gebot kann nicht vermißt und durch die drei Festgebote nicht ersetzt werden. Von einem Dekaloge in Ex. 34 kann mithin nicht geredet werden; und Baentsch hat recht getan, wenn er in seinem Kommentare nur von der Möglichkeit eines Dekaloges spricht; man dürfe kein Dogma daraus machen [3]). Nur entspricht in diesem Falle die Wirklichkeit nicht der Möglichkeit. Baentsch schreibt v. 11—13. 14b. 15. 16. 18b. 19b. 20. 21b. 24 der Überarbeitung zu und ordnet den Dekalog so wie Wellhausen [4]), ebenso Holzinger [5]), der

---

[1]) Der Auffassung Grimmes über dieses Fest in seinem an wichtigen Beobachtungen reichen Buche: Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult. Eine Studie, Paderborn 1907 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Im Auftrage und mit Unterstützung der Görresgesellschaft herausgegeben I, 1), vermag ich mich nicht anzuschließen.

[2]) Compos.[3] S. 334. [3]) Ex.-Lev.-Num. S. 282.

[4]) Einleitung zum Kommentar, S. XLVI f.

[5]) Exodus, S. 119 im Kurzen Hand-Kommentar z. AT.

den vierten Satz wegen seiner Beziehung zum Passah vor den neunten stellen will, während Erbt den jahwistischen Dekalog folgendermaßen zusammenstellt[1]: I. v. 14; II. v. 17. 23; III. v. 18. 19; IV. v. 22a; V. v. 22b; VI. v. 21; VII. v. 25a; VIII. v. 25b; IX. v. 26a; X. v. 26b.

Mithin ist und bleibt Ex. 20, 1—17 der einzige Dekalog, den wir kennen und der dem Jahwisten und Elohisten, wie dem Deuteronomium und Priesterkodex als Gegenstand der Sinaigesetzgebung vorlag. Da diese Position vielfach als unhaltbar bezeichnet wird, werden wir uns etwas näher mit ihr beschäftigen müssen.

b. Der Dekalog als Bundesgrundgesetz.

α) **Die Möglichkeit der mosaischen Herkunft des Dekalogs.**

Nach dem, was wir über die Kulturverhältnisse des alten Orients wissen, kann nicht mehr bezweifelt werden, daß eine Gesetzgebung wie der Dekalog in mosaischer Zeit möglich war. Daß das Volk Israel bei der Einwanderung eine wilde Barbarenhorde war, ist ebenfalls schon als mit den wirklichen Tatsachen unvereinbar erwiesen worden. Wenn wirklich die israelitische Religion die ihr eigentümlichen Einrichtungen der Mitwirkung und Tatkraft einer großen Persönlichkeit verdankt, dann läßt sich nichts dagegen einwenden, daß eine Gesetzgebung wie der Dekalog, der die allgemeinsten Prinzipien des religiösen und sozialen Wohlverhaltens für das praktische Leben zusammenfaßt, am Anfange dieser Religion gestanden hat. Der Dekalog fordert nur konkrete, greifbare Dinge und selbst das Verbot des ungezügelten Begehrens nach des Nächsten Hab und Gut, das gern als das Abstrakteste, was man sich denken könne, hingestellt wird, ist nichts Abstraktes; vielmehr ist das leidenschaftliche, zur Tat führende Begehren ein greifbares und sichtbares, den ganzen Menschen veränderndes Etwas, besonders bei einem natürlichen Menschen, dessen seelische Erregungen sofort körperliche Zustände hervorrufen, die unmittelbar zur Tat disponieren. Und dieses Begehren ist gemeint, nicht der blasse theoretische Gedanke.

Wenn also auch die sprachliche Form eine derartige ist, daß sie den sachlichen Argumenten nicht widerspricht, so wird man mit Sicherheit für das vom Pentateuch vorausgesetzte Alter

[1]) Die Sicherstellung des Monotheismus, S. 117.

des Dekalogs eintreten. Jedoch die sprachliche Form ist nicht das entscheidende. Ein Gesetzesstück wie der Dekalog war im Laufe der Jahrzehnte und ihrer wechselnden Anschauungen und Bedürfnisse von selbst manchen Veränderungen unterworfen, da er einem Israeliten des zehnten Jahrhunderts ebenso verständlich sein mußte wie einem solchen des sechsten. Erst als das Volk aramäisch sprach und das Hebräische die heilige Sprache wurde, konnte der Text auch der zu den Geboten hinzugefügten Motivierungen erstarren. Der Begriff des strengen Wortlauts war ja dem Altertum überhaupt unbekannt, und selbst bei wichtigen Gesetzen legte man nicht soviel Wert darauf, denselben wörtlich zu erhalten. Es ist ja längst bekannt, daß in vorchristlicher Zeit die Juden mit ihren Schriften vielfach willkürlich und sorglos verfuhren [1]).

Wenn wir die hohe geistige Kultur der altorientalischen Völker in Betracht ziehen, die in immer überraschenderem Lichte aus dem Schutt der Jahrtausende ersteht [2]), die Leichtigkeit, mit der man Stoffmassen mit wesentlich einfacheren Mitteln überwältigte als wir, die Feinheit des künstlerischen Gefühls und die Reinheit des Geschmacks, die unsere Bewunderung hervorruft, wenn wir unsern Blick schweifen lassen vom mosaischen Zeitalter rückwärts bis 3000 v. Chr. in die erste Blütezeit babylonischer und ägyptischer Kultur und von da an Jahrhundert für Jahrhundert Generationen auch um geistige Güter der Menschheit ringen sehen, werden wir es da nicht als selbstverständlich erachten, daß Forderungen, wie sie der Dekalog an Israel stellt, etwa mit Ausnahme des Abgötterei- und Bilderverbots und des Sabbathgebots, zu dem uralten Besitzstande der Menschheit gehören? Wenn im folgenden solche Parallelen aus früherer als der mosaischen Zeit angeführt werden, so soll damit keine Entlehnung behauptet, sondern nur erwiesen werden, daß die Gebote des Dekalogs nichts Abstraktes an sich haben und in der mosaischen Zeit durchaus möglich sind.

---

[1]) Vgl. hierzu Anton Scholz, Der massoretische Text und die LXX. Übersetzung des Buches Jeremias, Regensburg 1875, S. 218.

[2]) Zur näheren Information vgl. bes. Eduard Meyer, Ägypten zur Zeit der Pyramidenerbauer, Leipzig 1908; von demselben, Sumerier und Semiten in Babylonien (Abhandlungen der Königl. Preuß. Akad. der Wissenschaften 1906).

Für Ägypten sei neben dem Papyrus Prisse, der auch das Moralwerk des Prinzen Ptahhotep enthält, besonders auf das 125. Kapitel des Totenbuches hingewiesen [1]. Das ägytische Totenbuch ist eine Sammlung von Sprüchen, die man seit dem neuen Reiche den Toten auf einen Papyrus geschrieben beigab; die einzelnen Texte reichen jedoch bis in die Pyramidenzeit hinauf. Ihre Beigabe in das Grab hatte den Zweck, dem Toten gegen allerhand phantastisch ausgemalte Gefahren zu helfen; mit Hilfe dieses Zaubers konnte die Seele ungestört an das Ziel ihrer Wanderung gelangen. Einer der wichtigsten in der Totenliteratur auftretenden Gedanken ist der von der notwenigen Rechtfertigung des Toten [2]. Bekanntlich wurde der tote Osiris von Set verklagt und ein Gericht der Götter in Heliopolis über ihn abgehalten, in welchem er aber durch den Gott Thoth gerechtfertigt wurde. Als nun jeder Tote dem Osiris gleichgesetzt wurde, mußte sich jeder beim Eintritt in das Totenreich einer Rechtfertigung unterziehen, denn im Reiche des Osiris mußte man rein und sündenlos sein. Der Glaube an Osiris als den Richter der Toten war schon im Alten Reiche vorhanden.

Tritt der Tote in die Gerichtshalle, so wird er von der Göttin der Wahrheit empfangen und vor die 42 Richter geführt; Horus und Anubis nehmen sein Herz und prüfen auf der Wage, ob es leichter sei als die Wahrheit. Thoth, der Schreiber der Götter, schreibt das Resultat auf und teilt es dem Osiris mit. Der Tote spricht nun [3]: „Gelobt seist du, du großer Gott, du Herr der beiden Wahrheiten. Ich bin zu dir gekommen, o mein Herr, damit ich deine Schönheit schaue . . . Ich habe keine Sünde gegen Menschen getan . . . Ich habe nichts getan, was die Götter verabscheuen. Ich habe niemand bei seinem Vorgesetzten schlecht gemacht. Ich habe nicht hungern lassen. Ich habe nicht weinen gemacht. Ich habe nicht gemordet [4]. Ich habe nicht zu morden befohlen. Ich habe niemand Leiden verursacht. Ich habe nicht die Nahrung in den Tempeln verringert. Ich habe nicht die Brote der Götter vermindert. Ich habe nicht Unzucht getrieben an der reinen Stätte meines heimischen Gottes. Ich habe das Kornmaß

---

[1]) Über das Totenbuch vgl. A. Erman, Die ägyptische Religion, S. 87 ff.

[2]) Erman, l. c. S. 102 ff.

[3]) Totenbuch, Kap. 125, s. Erman, l. c. S. 104 f.

[4]) Man beachte die interessante Reihenfolge der Sünden.

nicht verringert. Ich habe das Ellenmaß nicht verringert. Ich habe das Ackermaß nicht verfälscht. Ich habe die Gewichte der Wage nicht beschwert. Ich habe die Zunge der Wage nicht verfälscht. Ich habe die Milch nicht vom Munde des Kindes geraubt. Ich habe das Vieh nicht von seiner Weide geraubt. Ich habe nicht das Wasser (der Überschwemmung) zu seiner Zeit gehindert. Ich habe nicht laufendes Wasser abgedämmt ... Ich habe die Herde im Tempelvermögen nicht geschädigt. Ich habe den Gott nicht in seinen Einkünften gehindert." Und weiter spricht die Seele zu den zweiundvierzig Richtern: „Seht, ich komme zu euch, ohne Sünde, ohne Böses ...; ich lebe von Wahrheit und nähre mich von der Wahrheit meines Herzens. Ich habe getan, was die Menschen sagen und worüber die Götter zufrieden sind. Ich habe den Gott befriedigt mit dem, was er gern hat. Ich habe dem Hungrigen Brot gegeben und Wasser dem Durstigen und Kleider dem Nackten und eine Fähre dem Schiffslosen. Ich habe Opfer den Göttern gegeben und Totenspenden den Verklärten" [1]). Ähnliche Sündenaufzählungen sind uns in den Texten der babylonischen Beschwörungsserie Šurpu erhalten, welche Zimmern in seinen „Beiträgen zur Kenntnis der babylonischen Religion" herausgegeben und übersetzt hat [2]). Die zweite Tafel dieser Serie Z. 5—82 enthält eine endlose Reihe von Fragen nach der Ursache des zu beschwörenden Leidens. Dort heißt es:

„Hat er seinen Gott beleidigt, seine Göttin beleidigt?
Hat er Vater und Sohn entzweit,
Hat er Mutter und Tochter entzweit,
Hat er Schwiegermutter und Schwiegertochter entzweit,
Hat er Bruder und Bruder entzweit,
Hat er Freund und Freund entzweit,
Hat er einen Gefangenen nicht freigelassen,
einen Gebundenen nicht gelöst? ...
Hat er Vater und Mutter verachtet, die ältere Schwester beleidigt,
Der jüngeren (Schwester) gegeben, der älteren verweigert,
Zu Nein Ja,
Zu Ja Nein gesagt,
Unlauteres gsprochen,
Frevelhaftes gesprochen,
Falsche Wage gebraucht,

---

[1]) Wer denkt hier nicht an die „leiblichen Werke der Barmherzigkeit"!

[2]) Leipzig 1901, Assyriologische Bibliothek XII. Vgl. zur Šurpu-Serie: O. Weber, Die Literatur der Babyl. und Assyrer, S. 159 ff.; Jastrow, Die Religion der Babyl. und Assyrer I, S. 321 ff.; A. Jeremias, ATAO² S. 208 f.

Falsches Geld genommen,
Einen rechtmäßigen Sohn enterbt, einen unrechtmäßigen eingesetzt,
Falsche Grenze gezogen,
Grenze, Mark und Gebiet verrückt?
Hat er seines Nächsten Haus betreten,
Seines Nächsten Weib sich genaht,
Seines Nächsten Blut vergossen,
Seines Nächsten Kleid geraubt?
Hat er aus seiner Gewalt (?) einen Mann nicht gelassen,
Einen braven Mann aus der Familie vertrieben,
Eine wohlvereinte Sippe zersprengt,
Gegen einen Vorgesetzten sich erhoben?
War er mit dem Munde aufrichtig, im Herzen falsch?
Mit dem Munde voller Ja, im Herzen voller Nein?
Ist's wegen Ungerechtigkeit, auf die er sann,
Um Gerechte zu vertreiben, zu vernichten,
Zu freveln, zu rauben, rauben zu lassen,
Mit Bösem sich zu befassen?
Ist unflätig sein Mund,
Sind widerspenstig seine Lippen?
Hat er Unlauteres gelehrt, Ungeziemendes unterwiesen?
Hat er mit Zauberei und Hexerei sich befaßt?
Hat er mit Mund und Herz versprochen, aber nicht gehalten,
Durch ein (nicht innegehaltenes) Geschenk den Namen seines Gottes [mißachtet,
Etwas geweiht, aber zurückbehalten,
Etwas geschenkt (das Opferfleisch) . . . aber es gegessen?
Gelöst werde, wodurch er auch immer gebannt ist“ [1]).

Durch diese Gewissenserforschung soll der Kranke auf die Spur seines Leidens kommen, sonst kann ihm keine Hilfe werden. Aber die Befreiung erfolgt durch eine Beschwörung und abergläubische Zeremonien [2]).

Mit Recht hat A. Jeremias darauf hingewiesen, man könne alle Verfehlungen, die die Kehrseite des zweiten und 3.—10. Gebotes bilden, aus diesem Texte herauslesen. Selbst das Verbot der Verunehrung des göttlichen Namens hat sein babylonisches Gegenstück. Nämlich in dem interessanten Text IV R 60*, worin ein leidender Gerechter eine Schilderung seiner unverdienten Not gibt und sich in Betrachtungen über die Rätsel des Lebens mit

---

[1]) Man beachte besonders die „lewitischen“ Gesichtspunkte in dieser Aufzählung und denke dann daran, daß die Anschauungen des Priesterkodex ganz jung sein sollen, und daß Deut. 27, 14—26 wegen des lewitischen Charakters mancher Verfluchungen eine ähnliche Beurteilung erfahren hat.

[2]) Vgl. O. Weber, Literatur, S. 159 ff.

seinen Kämpfen und Enttäuschungen ergeht, und welches man daher als ein babylonisches Gegenstück zum Buche Job bezeichnet hat, heißt es[1]):

„Blickte ich hinter mich, so verfolgte mich Mühsal.
Als ob ich das regelmäßige Opfer meinem Gott nicht dargebracht hätte,
Oder bei der Mahlzeit meine Göttin nicht angerufen worden wäre,
Mein Antlitz nicht gebeugt, mein Fußfall nicht sichtbar gewesen wäre;
(Wie einer), in dessen Munde stockten Gebet und Flehen,
(Bei dem) der Gottestag[2]) aufhörte, der Festtag ausfiel[3]);
Der nachlässig war, auf (ihren) Ausspruch[4]) nicht achtete,
Gottesfurcht und Verehrung seine Leute nicht lehrte;
Der seinen Gott nicht anrief, von dessen Speise aß,
Seine Göttin verließ, ein Schriftstück (?)[5]) ihr nicht brachte;
Der den, der geehrt war, seinen Herrn vergaß,
Den Namen seines mächtigen Gottes geringschätzig aussprach — so erschien ich[6]).
Ich selbst aber dachte nur an Gebet und Flehen,
Gebet war meine Regel, Opfer meine Ordnung.
Der Tag der Gottesverehrung war meine Herzenslust,
Der Tag der Nachfolge der Göttin war (mir) Gewinn und Reichtum.
Dem König zu huldigen, das war meine Freude,
Auch ihm zu spielen, das war mir genehm.
Ich lehrte mein Land auf den Namen Gottes zu achten,
Den Namen der Göttin zu ehren, unterwies ich meine Leute.
Die Verehrung des Königs machte ich riesengleich (?),
Auch in der Ehrfurcht vor dem Palaste unterwies ich das Volk.“

---

[1]) Zuletzt von H. Zimmern übersetzt in seinem Schriftchen „Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl“, Leipzig 1905 (AO VII, 3), S. 27 ff.; vgl. KAT[3] S. 385 ff. Zu diesem Texte hat sich aus Assurbanipals Bibliotkek eine Art philolog. Kommentars gefunden, woraus hervorgeht, daß der Text aus älterer Zeit stammt und zu einer Serie ähnlichen Inhalts gehörte. Der Kommentar ist enthalten in V R 47; vgl. A. Jeremias ATAO[2] S. 210 ff. Zuletzt ist das Stück behandelt worden von P. Dhorme, Choix de Textes S. 372 ff.

[2]) D. i. ûmu ili; Zimmern vergleicht in KAT[3] S. 385 Anm. 4 ימי הבעלים Hos. 2, 15.

[3]) Ursprünglich übersetzte Zimmern „Neumondsfeier“, indem er eššešu als Weiterbildung von eššu חדש erklärte; ihm hat sich P. Dhorme, l. c. S. 373 und Anm. 16 angeschlossen.

[4]) Text: NU-mi-šu-nu i-mi-šu; Zimmern liest nu-mi-šu-nu und verweist auf hebr. נְאֻם יהוה, KAT[3] S. 385 Anm. 7. Dhorme nimmt, wie Zimmern auch schon in Betracht gezogen hatte, NU als Ideogramm für ṣalmu „Bild“ und übersetzt l. c. S. 375 „qui . . . a méprisé leurs images“.

[5]) D. i. maš-ṭar la ub-la; Dhorme: qui . . . n’a pas apporté l’écrit.

[6]) D. i. niš ili-šu kab-ti ḳal-liš iz-kur a-na-ku am-šal.

In diesem positiven und negativen Bilde eines babylonischen Frommen finden wir nicht nur das Gebot, den Namen Gottes ehrfurchtsvoll zu gebrauchen, sondern auch Freude am Kultus und eine Art Verpflichtung zu festtägigem Gottesdienst und zu regelmäßigen Opfern. Hohe Gedanken von Recht und Sittlichkeit finden sich auch in den alten babylonischen Götterhymnen, besonders in denen an den Sonnengott Šamaš, den Herrrn der Gerechtigkeit. Es sei hier nur verwiesen auf den großen Šamašhymnus K. 3182[1]).

Es berührt nach alledem seltsam, wenn man auf Seiten der neueren Bibelwissenschaft den Dekalog „durchaus als den gesetzlichen Niederschlag der prophetischen Predigt“ ansehen will, der nicht lange vor Jeremias verfaßt sein könne[2]); vielleicht gehöre er gar erst in die Zeit nach Auffindung des Deuteronomiums[3]). Gewiß, sagt Baentsch[4]), es hindere nichts an der Annahme, daß bereits Moses solche Forderungen im Namen Jahwes eingeschärft und so in die Jahwereligion aufgenommen habe. Schon die alte Stammesmoral hätte derartige Grundsätze schaffen müssen, und auch in der nachmosaischen Zeit hätten solche Forderungen immer als selbstverständlich gegolten; ja es werde sogar schon früh zusammenfassende kurze Formulierungen derselben gegeben haben, an welche der Verfasser unseres Dekalogs angeknüpft haben möge. „Nur war man in der alten Zeit weit entfernt, in diesen schlichten, selbstverständlichen Forderungen den höchsten und wahrsten Ausdruck des göttlichen Willens zu sehen. Würdigte man sie überhaupt als göttliche oder religiöse Gebote, so hatte man daneben doch die zahlreichen kultischen Satzungen.“ Das Neue und Bedeutsame des Dekalogs liege nicht darin, daß er überhaupt ethische Forderungen biete, sondern vielmehr darin, daß der Dekalog in diesen schlichten selbstverständlichen moralischen Forderungen den wahrsten Ausdruck des Willens Jahwes sehe und aus dem Bereiche dieses Willens bis auf das Sabbathgebot alle die mannigfaltigen kultischen Forderungen ausschalte, in denen das Volk bis dahin in Übereinstimmung mit der alten jahwistischen

---

[1]) Vgl. Zeitschrift für Assyriologie IV, 7—35; neu bearbeitet von C. D. Gray, „The Samas Religious Texts“ S. 9—23. Vgl. auch M. Jastrow, Religion I, S. 432 ff.; O. Weber, Literatur, S. 123 ff.

[2]) Trotzdem Hosea sich 4, 2 aufs deutlichste auf den Dekalog bezieht.

[3]) Vgl. Baentsch, Ex.-Lev.-Num. S. 178. Einleitung S. LII f.

[4]) Einleitung zum Kommentar, S. LIII.

und elohistischen Überlieferung den vornehmsten Inhalt der göttlichen Offenbarung gesehen hatte.

Nach Baentsch galten also zu Moses' Zeit Forderungen wie die des Dekalogs als selbstverständlich und waren zur Zeit der Propheten längst im Gebrauche. Nur eines fehlte noch; man sah im Ehebruch, in Mord, Raub und Diebstahl, im unnützen Gebrauch des göttlichen Namens noch nichts was direkt gegen den Willen Gottes verstieß; erst die Propheten, und das war ihre eigentliche Tat, lehrten in den sittlichen Normen den eigentlichen Ausdruck des göttlichen Willens zu sehen. Aber, so müssen wir demgegenüber fragen, haben in irgend einer Religion, und sei es auch in der primitivsten, die großen sittlichen Güter der Ehe, der Familie, des Eigentums nicht unter göttlichem Schutze gestanden, und hat es jemals außerhalb der Interessen der Gottheit gelegen, wenn jemand gegen das Fundament alles menschlichen Gemeinschaftslebens handelte? Die in Betracht kommenden Forderungen entsprechen in der Tat überall, wo es eine Religion gibt, dem eigentlichen und tiefsten Willen der Götter; sie können von aktuelleren Gedanken und Anschauungen überwuchert und verdrängt werden, aber im Grunde sind sie es, die das Wesen Gottes offenbaren. Und das ist kein Zweifel: wurden in Israel jemals solche Forderungen von Moses im Namen Jahwes aufgestellt, und das muß auch Baentsch zugeben, dann konnte sich in ihnen nur der Wille Gottes aussprechen. Das hat man auch in Israel immer gewußt. Man wußte wohl, daß man die Armen und Witwen um Jahwes willen nicht bedrücken sollte, man wußte, daß Gott gerechtes Gericht fordert, man wußte, daß man ehrbar und keusch leben müsse, um Jahwes Willen zu entsprechen, — aber man handelte nicht danach. Nicht ein Wissen lehrten die Propheten, sondern ein Tun.

Wenn überhaupt Moses etwas von dem geschaffen hat, was wir später in Israels Religion vorfinden, dann mußte er Forderungen im Namen Gottes erheben wie die im Dekalog ausgesprochenen. Und das Neue daran war nicht, daß diese Forderungen als Wille Gottes aufgestellt wurden, sondern daß sie als Bundesgesetz für das ganze Volk und für jedes einzelne Glied desselben gelten sollten, nicht als theoretische Lehre, deren Phrasen sich in offiziellen liturgischen Formularen, in den öffentlichen Inschriften ja ganz schön machten, die auch in den Priesterschulen gelehrt und

behandelt wurde, um die sich aber in praxi niemand kümmerte, sondern als Norm des praktischen Handelns.

Ferner sagt man, der Dekalog schalte aus dem Bereiche des göttlichen Willens alle kultischen Forderungen aus, in denen man bis zu den Propheten den vornehmsten Ausdruck des göttlichen Willens gesehen hätte, und man erblickt darin einen Grund, die Entstehung des Zehngebots in prophetische Zeit herabzurücken. Der Dekalog macht aber gar nicht den Anspruch, den ganzen Umfang der Forderungen Jahwes an Israel als Volk zu umfassen. Vielmehr enthält er nur die allgemeinsten, jür jedes Individuum praktisch geltenden Vorschriften. Das gilt auch für das Verbot der Gottesbilder, womit doch besonders die Privatkulte getroffen werden sollten. Was zum öffentlichen Kultus gehörte, das war nicht Aufgabe des Individuums, sondern der Autoritäten; dafür gab es besondere Vorschriften; als letztes Glied kam da der Familienvater in Betracht, insofern er durch die vom Gesetz befohlenen Opfer zum Kultus beizutragen hatte; auch diese Dinge fanden im Dekalog keine Beachtung, weil derselbe ebenso für jedes männliche wie weibliche Glied jeder Familie Geltung haben sollte. Was im Dekalog steht, galt für den reichen Großgrundbesitzer, der seine Tage in Jerusalem verlebte, ebensogut wie für den ärmsten Landbewohner. Spezialgebote über den Kultus, die für den allergrößten Teil der Bevölkerung gar nicht praktisch wurden, hatten in einem solchen Gesetz keinen Zweck.

Allerdings hätten nach Budde [1]) die Propheten in Israel nichts mehr zu tun gehabt, wenn schon für die mosaische Zeit ein so erhabener Gottesbegriff bewiesen wäre, wie er sich im Dekalog kundgibt. „Genügt das schon, um die Überlieferung ihres mosaischen Ursprungs zu widerlegen, so sind die zehn Gebote für das älteste Israel auch ebenso unmöglich wie überflüssig"; und mit derselben Sicherheit sagt Budde an einer andern Stelle [2]), daß dieser Dekalog (Ex. 20) nicht von Moses niedergesetzt sein könne, verstehe sich von selbst. „Und überdies", lesen wir dort, „brauchte das nomadische Israel keine Gebote wie das 5.—9. und verstand keine solchen wie das 2., 3., 10. Aber die hohe Entwicklung und die bedingungslose Verallgemeinerung der sittlichen Anschauungen in ihrer Abhängigkeit von den Propheten des achten

---

[1]) Die Religion des Volkes Israel, S. 26.

[2]) Geschichte der althebr. Literatur, S. 100.

Jahrhunderts verlangt geradezu, daß wir mit der Entstehung dieses Dekalogs bis zum Ende des achten oder bis in das siebente Jahrhundert hinabsteigen.“ Marti verlegt gar die Entstehung des Dekalogs, dieses „Kompendiums der religiös-ethischen Pflichten“, in die Nähe Ezechiels [1]).

Besonders pflegt man auch hinzuweisen auf die abstrakte und allgemeine Art, in welcher der Dekalog seine sittlichen Forderungen aufstelle. Nach Baentsch finde sich erst im 9. und 10. Gebote ein Anflug konkreter Beziehung durch Aufzählung des gewöhnlichen Eigentums, während die in diesen Geboten enthaltene Forderung לֹא־תַחְמֹד das Geistigste und Abstrakteste sei, das man sich denken könne [2]). Nun, man wird in der Begierde nach des Nächsten Weib nichts Geistiges und Abstraktes erblicken können, ebensowenig darin, wenn einer sich in Nacht und Nebel auf Schleichwegen auf das Feld begibt, um den Grenzstein zu versetzen, oder nachdenkt, wie er den Nachbar wohl am besten um Haus und Hof bringen könnte. Man wird auch in Isebels und Ahabs Begierde nach Nabots Weinberg nichts Abstraktes finden; auch nicht in den scharf und suggestiv sich an die Einzelperson, das Du, wendenden Geboten: Vergiß nicht den Sabbath zu heiligen! Ehre Vater und Mutter! Du sollst nicht stehlen!

„Nun ist aber bekanntlich“, sagt Baentsch, „die Idee, die Abstraktion immer jünger als das Einzelne, Konkrete.“ Erst müsse das Leben in seinen mannigfachen konkreten Beziehungen erfaßt und begriffen werden, ehe man sich zur abstrakten Betrachtung desselben erheben könne. Es gehöre eine bedeutende geistige Entwicklung dazu, ehe der erste abstrakte Gedanke ausgesprochen werden konnte. Diese Stufe habe Israel erst in der prophetischen Zeit erreicht. Demgegenüber genügt der Hinweis, daß allerdings im erkennenden Subjekt das Abstrakte das zweite und die Vielheit der Dinge das erste ist. Das Umgekehrte aber ist im produzierenden Subjekt der Fall. Da ist der Gedanke das erste, und das Konkrete, der ins Leben übergeführte Gedanke, das zweite. Beides geht aber im Leben stets nebeneinander und durcheinander. Ein Gedanke wird in die Realität übergeführt, wird durch die dadurch gewonnenen Erfahrungen modifiziert und wieder realisiert. Selbst wenn der Dekalog abstrakt wäre, könnte das

---

[1]) Geschichte der isr. Relig.[5], S. 194 und 259 f.

[2]) Das Bundesbuch, S. 96.

gegen seine Entstehung im mosaischen Zeitalter nichts beweisen, wohl aber gegen seine praktische Brauchbarkeit.

β) Verkündigung und Überlieferung des Dekalogs.

Da uns der Dekalog in zwei Versionen, Ex. 20, 1—17 und Deut. 5, 6—18, überliefert ist, und er nach Meinung der Kritik erst in prophetischer Zeit entstanden ist, d. h. im Laufe des 7. Jahrhunderts, hält man meist dafür, daß uns in Deut. 5 der ursprüngliche Text vorliegt, und daß der Dekalog erst später an den Sinai versetzt wurde, um die Horeb- und Sinaidebarim, die einer späteren Zeit als Grundlage des Bundes anstößig erschienen, zu verdrängen. Das ist jedoch nicht der Fall. Das Deuteronomium betont durchgängig, daß nur der Dekalog am Sinai Gegenstand unmittelbarer göttlicher Offenbarung an das Volk war. Auf Grund dieser Tatsache hat sich uns der Zusammenhang des Textes auf viel einfachere Weise entwirrt, als es bei anderen Annahmen der Fall sein kann. Zudem zeigt die Entstehung des heutigen Deuteronomiums, die schon im Laufe der Arbeit teilweise dargelegt wurde und im nächsten Teile eine eingehende Behandlung erfahren soll, daß der Dekalog im Deuteronomium sicher sekundär ist und erst an seinen Platz kam, als man in diesem Buche alle für das ganze Volk geltenden Gesetze vereinigt haben wollte, sowohl die alte Sinaigesetzgebung, deren Inhalt dem Volke besonders im 6. Kapitel des Deuteronomiums in ergreifender Weise ans Herz gelegt wurde, als auch die des alten Bundesbuches, welche man durch die deuteronomische ersetzte, um dieses Buch als praktisches Gemeindebuch zu benutzen.

Als die alten israelitischen Geschichtswerke entstanden und ihre Autoren das Bundesbuch als Grundlage der Bundeserneuerung in den Steppen Moabs in den Zusammenhang einfügten, hatte man im praktischen Gebrauche schon eine den neuen Verhältnissen angepaßte Gestalt desselben, eben die Urform von Deut. 12—26. 28*, die, mit einer historischen und paränetischen Einleitung versehen, als ein Kompendium alles zur Gesetzesunterweisung Nötige enthielt. Dieses alte Gesetzbuch, welches man in ähnlicher Weise verwendete wie das spätere Deuteronomium, das eigentliche Urdeuteronomium, muß in der ersten Königszeit entstanden sein. Dahin weisen die vorausgesetzten sozialen und kulturellen Verhältnisse. Da das Buch einem praktischen Zwecke diente, war es naturgemäß mannig-

fachen Veränderungen unterworfen, indem man in sein Gefüge Bestimmungen einlegte, die dem Geiste der alten entsprachen und in neuen Verhältnissen den richtigen Weg wiesen, oder indem man der Geistesrichtung neuer Generationen entsprechende Motive an die Stelle der alten setzte, die ihre motivierende Kraft eingebüßt hatten.

Durch die religiöse und sittliche Verwilderung in der späteren Königszeit ging dieses Gesetzbuch verloren, weil Gesetzesvorlesung und Belehrung im Tempel unter einem Manasse und ähnlichen Königen unmöglich war; es geriet ganz in Vergessenheit, was um so leichter möglich war, weil es noch isoliert stand. Unter Josias wurde es bei einer Tempelrestauration aufgefunden und seinem Zwecke wieder dienstbar gemacht. Bald vereinigte man es mit der geschichtlichen Darstellung der Vergangenheit des Volkes und schob es dort ein, wohin es zeitlich gehörte, nämlich in den Zusammenhang der moabitischen Gesetzgebung, indem man, wie schon gezeigt, das alte moabitische Bundesbuch an den Sinai verpflanzte und seine Einleitungs- und Schlußreden mit denen des einzuschiebenden Buches kombinierte. Da das hinzutretende neue Buch, Deut. 9*—11*. 12—26. 28*, das Bundesbuch ersetzte, das nun an den Sinai wanderte, machte man aus dem zurückgelassenen Material Deut. 5—7 durch Umarbeitung und Einlegen des Dekalogs ein Kompendium der alten sinaitischen Dekaloggesetzgebung, um die mehr auf das praktische bürgerliche Leben sich beziehende Bundesbuchgesetzgebung daran zu knüpfen. So entstand aus einem historischen Buche ein praktisches Gemeindebuch, welches zwar das historische Gewand behielt, sich aber doch deutlich gegen das Buch Numeri abschloß. Gleichzeitig erhielt man dadurch in Kap. 5—11 eine Reihe von passenden Einleitungs- und Schlußgedanken, die man für den Gesetzesvortrag nach Wunsch verwenden konnte. Um das Buch ganz zeitlos und für die Gesetzesvorlesung und Bundeserneuerung verwendbar zu machen, unterdrückte man die historische Erzählung des moabitischen Bundes und ersetzte sie durch allgemeine Formeln, die für jede Bundeserneuerung durch Akklamation des Volkes nach erfolgter Vorlesung geeignet erschienen, weshalb auch das „heute“ und „dieser Bund“ im ganzen Deuteronomium sich nicht auf den historischen Moabbund, sondern auf den jedesmal gerade vorzunehmenden Akt beziehen. Darum

ist auch das Deuteronomium, wie schon seine Stellung im Pentateuch anzeigt, tatsächlich in seiner heutigen Gestalt das jüngste Buch desselben, denn es hat manche Veränderungen erfahren, nachdem es schon in den historischen Zusammenhang eingearbeitet war.

Diese Auffassung von der Entstehung des Deuteronomiums, die sich, wie ich nachträglich sah, in manchen Teilen mit der Klostermanns deckt[1]), wird durch die Textgestalt der deuteronomischen Rezension des Dekalogs bestätigt, da sich dieselbe m. E. als jünger erweist als die in Ex. 20. Eine Vergleichung der Textgestalt der einzelnen Gebote nach den beiden Rezensionen mag das zeigen.

In der Abgrenzung[2]) der zehn Worte folge ich dem hl. Augustinus[3]), und nehme, wie auch der alttestamentliche Text selbst, v. 2—6 als erstes, das Verbot der Entweihung des göttlichen Namens als zweites, v. 17a als neuntes und v. 17b als zehntes Gebot. Das ist die Einteilung der lateinischen Kirchenväter und der katholischen Kirche. Andere fassen Ex. 20, 2 als erstes Wort, das Abgötterei- und Bilderverbot (v. 3—6) als zweites und das Doppelverbot des Begehrens als zehntes Wort. Das ist die Einteilung des talmudisch-rabbinischen Judentums und findet sich in sehr charakteristischer Weise im Fragmententargum[4]), indem hier vor Ex. 20, 2. 3—6. 7. 8—11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. als den einzelnen Geboten jedesmal die ergreifende Apostrophe steht: „O mein Volk, mein Volk, Haus Israel!“ Eine dritte sehr gebräuchliche Einteilung ist jene, nach welcher v. 2. 3 als erstes, das Bilderverbot v. 4—6 als zweites und das Verbot des Begehrens als zehntes genommen wird. Damit erhält man zwei gleiche Teile, 1—5, Gebote der pietas, und 6—10, Gebote der probitas. Diese Abgrenzung der zehn Worte findet sich schon bei Philo, *τίς ὁ τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος*, Kap. 35 und *περὶ τῶν δέκα λογίων*, Kap. 12, ebenso bei Josephus Antt. III, 5, 5 und ist die von den griechischen Vätern und der griechisch-katholischen Kirche bevorzugte.

---

[1]) Vgl. Der Pentateuch II, S. 184 ff.

[2]) Vgl. außer den Kommentaren F. A. F. Philippi, Zur Einteilung des Dekalogs, in der Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben II, S. 449 ff.; Ed. König, Neue kirchl. Zeitschrift XII, S. 386 ff.

[3]) Quaest. in Ex. n. 71 bei Migne, Patr. lat. XXXIV, S. 621.

[4]) Ediert von M. Ginsburger, Berlin 1899, S. 40—42; nach Ed. König, l. c.

Bei der Vergleichung der beiden Textgestalten müssen wir uns von vornherein darüber klar werden, daß keiner der beiden Texte, auch wenn jeder für sich textkritisch wiederhergestellt ist, die ursprüngliche Form des Dekalogs enthält, worauf Peters mit Recht hingewiesen hat [1]; dieselbe läßt sich höchstens hypothetisch auf dem Fundament dieser beiden Textgestalten rekonstruieren. Es kommt hier nur darauf an festzustellen, welche Gestalt gegenwärtig die ältere ist [2].

Über die Entstehung und die Geschichte des Dekalogs erfahren wir aus der Hl. Schrift selbst, daß er von Jahwe (Ex. 20, 1) vom Himmel her (v. 22) verkündet und von ihm selbst auf zwei Steinplatten geschrieben wurde (Ex. 24, 12; 32, 16). Aus Zorn und Entrüstung über den Dienst des goldnen Kalbes zerschmetterte Moses die Tafeln an einem Felsen des Berges (32, 19); zur Wiederherstellung des Bundes verfertigte er sich neue Tafeln aus Stein, die Jahwe abermals mit denselben Worten beschrieb, welche auf den früheren Tafeln gestanden hatten (Ex. 34, 1. 28). Dann trug er die Tafeln den Berg hinab und legte sie in die Bundeslade (Ex. 34, 29; 25, 16. 21; 40, 20), welche deshalb auch „Lade des Zeugnisses" heißt (Ex. 22, 22 u. ä.).

aa) Die Verkündigung des Dekalogs.

Der Bericht über die Vorbereitungen zur Gesetzesverkündigung und diese selbst ist im heutigen Texte Ex. 19, 1 ff. vielfach unklar und überladen, während das Deuteronomium 5, 19 deutlich und bestimmt sagt: „Diese Worte (den Dekalog) und weiter nichts redete Jahwe mit lauter Stimme zu eurer ganzen Versammlung auf dem Berge aus dem Feuer, dem Gewölk und der Dunkelheit heraus." Wir haben oben schon der Vermutung Kuenens [3]) zugestimmt, wonach Ex. 20, 18—21 im elohistischen Zusammenhange ursprünglich hinter Ex. 19, 19 gestanden habe. Auch Wellhausen [4]) und Budde [5]) u. a. sind Kuenen gefolgt, während Driver [6])

---

[1]) Norbert Peters, Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash. Freiburg i. Br. 1905, S. 42, Anm. 1.

[2]) Vgl. zum folgenden bes. O. Meisner, Der Dekalog; Ed. König, Zur Erklärung und Geschichte des Dekalogs, in der Neuen kirchl. Zeitschrift XII (1901), S. 363—389; Driver-Rothstein, Einleitung, S. 33 ff.; Baentsch, Ex.-Lev.-Num., Einl. S. LIV f.; Peters, l. c. S. 18 ff.

[3]) Theologisch Tijdschrift XV, S. 190. [4]) Compos.[2], S. 329 f.

[5]) ZATW 1891, S. 229. [6]) Einl. S. 33 Anm. 1.

meint, Deut. 5, 20—25 scheine eher das Gegenteil zu beweisen. Das ist richtig, denn das Deuteronomium mußte sich nach dem heutigen Zusammenhange richten. Wenn aber das Bundesbuch, wie erwiesen ist, nicht in der Sinaiperikope stand und das Deut. selbst voraussetzt, daß außer dem Dekalog Moses nur noch Privatoffenbarungen erhielt, deren Gegenstand eben das Bundesbuch war, und zwar dies bei seinem vierzigtägigen Aufenthalt auf dem Berge, dann können die Verse 20, 18—21 nur an ihre Stelle gekommen sein, um die folgende Bundesbuchgesetzgebung zu vermitteln. Bringt man aber 20, 18—21 vor der Verkündigung des Dekalogs unter, so ist nicht einzusehen, wie durch ihren Inhalt eine feierliche, allem Volke vernehmbare Rede Jahwes ausgeschlossen sein sollte. Vielmehr setzen diese Verse m. E. eine solche aufs deutlichste voraus. Als das ganze Volk die Donnerschläge und die Blitze, das Trompetengeschmetter und den rauchenden Berg wahrnahm [1]), fürchtete es sich und blieb zitternd schon in der Ferne stehen. „Sprich du lieber mit uns," sagten sie zu Moses, „wir wollen es gerne anhören. Gott selbst aber soll lieber nicht mit uns reden, sonst müssen wir sterben." Man wird zugeben müssen, daß sich hierin die Angst vor den Dingen ausspricht, die da kommen sollen. Da schon die Vorbereitung auf das Sprechen Jahwes so furchtbar war, glaubten sie beim Ertönen der göttlichen Stimme selbst sterben zu müssen. Moses aber beruhigt sie: Habt keine Angst. Denn Gott will euch nicht vernichten, sondern ist nur gekommen, euch Furcht einzuflößen, daß ihr nicht sündigt. Da blieben sie stehen, und Moses trat näher an das dunkle Gewölk heran.

Das nächste Interesse beansprucht das viel behandelte Stück 19, 3b—8. In diesen wichtigen Versen kündigt Jahwe das Wesen des Bundes an, den er mit Israel zu schließen gedenkt, v. 5: „Wenn ihr nun auf mich hören und meinen Bund beobachten wollt, so sollt ihr mein Eigentum sein unter allen Völkern: denn mir gehört die ganze Erde. "Und ihr sollt mir werden ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk." Moses begibt sich nun vom Berge herunter, ruft die Ältesten zusammen und richtet ihnen den Auftrag Jahwes aus. Da erklärt das ganze Volk einstimmig

---

[1]) Man beachte, daß von einem Sprechen Jahwes, das schon erfolgt wäre, nicht die Rede ist, denn אֶת־הַקּוֹלֹת kann kaum darauf bezogen werden, zumal es mitten unter Naturlauten steht.

seinen Willen: „Alles, was Jahwe befiehlt, wollen wir tun.“ In v. 3a ist anstatt des אל האלהים, wie allgemein angenommen, besser אל הר האלהים zu lesen: nach der Ankunft am Sinai steigt Moses auf den Gottesberg, um das Volk anzumelden; v. 3b hängt mit v. a nicht zusammen, man müßte denn anstatt des מן־ההר nach dem Kodex Vaticanus, der ἐκ τοῦ οὐρανοῦ bietet, מן השמים lesen [1]). Das dem Hinaufsteigen von 3a entsprechende Hinabsteigen ist v. 14 erzählt, denn nach diesem Verse steigt Moses vom Berge herab, ohne vorher heraufgestiegen zu sein; darin wird aber ein Auftrag vorausgesetzt, der in v. 10 enthalten ist, und woran sich v. 13b und 14 sehr gut anschließen, ferner Teile von v. 16, v. 17 und 19. Diese Verse rechnet man dem Elohisten zu; zwar steht v. 3, 7 und 8 der Gottesname יהוה, aber die Septuaginta hat an allen drei Stellen θεός, was auf ursprüngliches אלהים hinweist. Dem Elohisten ist die Vorstellung eigentümlich, daß Jahwe ständig auf dem Berge wohnt, während der Jahwist ihn erst jedesmal auf denselben vom Himmel herabfahren läßt. Ein Unterschied in der Gottesauffassung liegt darin nicht, sondern nur ein verschiedener Ausdruck desselben Gedankens. Die Worte v. 19b „Moses redete, und Gott antwortete ihm mit (lauter) Stimme“ möchte ich als Zusatz eines Lesers auffassen, welcher den Posaunenschall erklären wollte: das war die Stimme Gottes, der mit Moses redete. Nun folgte 20, 18—21 und darauf die Verkündigung des Dekalogs an das ganze Volk.

Bei unserer Erklärung von v. 19b fällt auch die Lücke weg, welche Lotz [2]) empfand. Er sagt, man erwarte nach diesem Verse einen Wechselspruch, denn der Leser wolle doch erfahren, was Gott mit Moses eigentlich gesprochen habe. Das Stück 20, 18—21 könne diese Lücke auch nicht ausfüllen; dagegen passen nach Lotz die Verse 3b—8 sehr gut hierher. Man wird das nicht finden; das Volk konnte zwar erklären, alles tun zu wollen, was Jahwe befehlen würde, aber auf Grund von Geboten, die erst gegeben werden sollten, konnte kein Bund geschlossen werden, wie doch hier vorausgesetzt wird. Dazu gehört, daß bekannte Bedingungen angenommen und als solche beschworen werden. Unmittelbar in die nächsten Vorbereitungen zur Verkündigung des

---

[1]) Vgl. Klostermann, Der Pentateuch II, S. 450. Das ist jedoch wenig wahrscheinlich.

[2]) Neue kirchl. Zeitschrift XII, S. 638.

Dekalogs hinein aber passen diese Vorgänge m. E. gar nicht. Man denke sich, wie der ganze Berg bebt, das Getön der Posaunen immer stärker wird und alles auf ein gewaltiges Ereignis hindrängt: da geht Moses hin, verhandelt mit den Ältesten des Volkes und richtet ihnen die Botschaft Jahwes aus; die Ältesten scheinen es dann dem Volke mitgeteilt zu haben, denn das ganze Volk erklärt in v. 8 seine Zustimmung. Und das alles während des grausigen Naturschauspiels und unmittelbar vor der feierlichen Rede Jahwes.

Man hält daher jetzt die Bundesworte für einen Einschub des deuteronomistischen Redaktors [1]) und weist zum Beweise auf die ganz deuteronomistische Ausdrucksweise hin; סגלה zur Bezeichnung des Bundesvolkes finde sich nur im Deuteronomium und an deuteronomistischen Stellen, Deut. 7, 6; 14, 2; 26, 18; Mal. 3, 17; Ps. 135, 4; ebenso finde sich גוי קדוש in v. 6 als עם קדוש Deut. 7, 6; 14, 2. 21; 26, 19; die bewußte Hervorhebung des Monotheismus, der Einheit und Herrschaft Jahwes, die Unterscheidung Israels von den Heidenvölkern, das alles seien rein deuteronomische Gedanken. Der Redaktor wollte die Bundeserzählung des Elohisten, so sagt man, seinen Vorstellungen möglichst entsprechend gestalten. Baentsch hält es jedoch für möglich, daß der deuteronomistische Redaktor ein ursprüngliches Stück von JE hier überarbeitet habe; nur könne man nicht mehr erraten, was ursprünglich in JE gestanden habe. Die alte Vorstellung, daß Jahwe mit natürlichen Banden an Israel gebunden sei, wäre hier vollkommen überwunden, und das sei ein echt deuteronomischer Gedanke. Lotz [2]) bemerkt hierzu, es sei nicht abzusehen, was einen Deuteronomisten zur Einschiebung von v. 3b—8 sollte veranlaßt haben. Es klinge zwar einiges ans Deuteronomium an, aber lange nicht so viel, wie man behaupte. Der Ausdruck בית יעקב v. 3 brauche nicht deuteronomisch zu sein, und die Verbindung שמר ברית v. 5 komme gerade im Deuteronomium gar nicht vor. Gewiß hätten die Worte הייתם לי סגלה מכל־העמים ihre Parallele in Deut. 7, 6; 14, 2; 26, 18, seien aber nicht von dort eingeführt, sondern umgekehrt, wie denn auch der altertümliche und seltene Ausdruck סגלה nicht erst

[1]) Vgl. Jülicher, Jahrbücher für prot. Theol. 1882, S. 306 f., 309—311; Kuenen, Einl. I, 1, S. 235; Budde, ZATW 1891, S. 194 Anm.; Baentsch, Ex.-Lev.-Num. S. 172 f.; Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung, S. 72 ff., S. 130.

[2]) Neue kirchl. Zeitschrift XII, S. 635.

in deuteronomischer Zeit entstanden sein könne. Diesen Argumenten kann man nur beipflichten; denn das, was die neuere Kritik erst nach dem Jahre 621 für möglich und zulässig erklärt, fand sich bereits im moabitischen, jetzt sinaitischen Bundesbuche, als es von seiner Stelle aus dem Deuteronomium in die Sinaiperikope versetzt wurde. Wir haben bereits mehrfach darauf hingewiesen, daß die ehemalige Schlußrede des Bundesbuches an seinem alten Platze, Deut. 7, dem jetzigen Schlusse dieses Buches Ex. 23, 20—33 + Ex. 19, 3b—8 entspricht, d. h. Ex. 23, 20ff., und 19, 3b—8 bildeten ursprünglich eine Einheit; und Klostermann hat darauf hingewiesen, daß die Septuaginta vor Ex. 23, 22 die Verse 19, 5. 6 eingeschoben hat[1]). Als das sinaitische Bundesbuch in den Zusammenhang der Sinaigesetzgebung eingefügt wurde, hat mithin der Redaktor diese Verse an die Spitze des ganzen Abschnitts gestellt, um die Verkündigung des Dekalogs unter den formellen Gesichtspunkt des Bundesschlusses zu rücken. Angesichts der Tatsache, daß das sinaitische Bundesbuch durchaus deuteronomische und prophetische Grundlagen zeigt, so daß es Rothstein als Explikation des Dekalogs erklären konnte, der in seinen allgemeinen Sätzen gleichsam die Überschriften zu den kasuistischen Ausführungen des Bundesbuches biete, und Naumann[2]) meinte, die einzelnen Paragraphen des Bundesbuches seien Erläuterungen des Dekalogs für solche Fälle, wo mehrere seiner Bestimmungen miteinander kollidierten, und angesichts der sprachlichen Eigentümlichkeiten der Verse Ex. 19, 3b—8 zögern wir nicht, dieselben in ihrer Grundlage den alten Quellen zuzuschreiben; im 7. Kapitel des heutigen Deuteronomiums standen sie schon lange, ehe es ein Deuteronomium gab, können also nicht aus dem heutigen Deuteronomium eingetragen sein. Was die Kritik prophetisch und deuteronomisch nennt und als Monopol eines bestimmten Zeitalters auffaßt, ist in Wirklichkeit die gebräuchliche Terminologie der israelitischen Religion, die sich auszubilden begann, sobald man anfing, sich mit ihr systematisch zu beschäftigen. In rein geschichtlichen Nachrichten oder in Gesetzen über alle möglichen Verhältnisse des Lebens werden wir diese Terminologie billigerweise nicht erwarten dürfen. Daß der Bundesgedanke in

---

[1]) Der Pentateuch II, S. 555.

[2]) Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben, IX (1888), S. 551—571.

den von der elohistischen Erzählung aufgenommenen gesetzlichen Stücken mit derselben Deutlichkeit und in ähnlichen Wendungen ausgesprochen wird wie später im Deuteronomium, ist ein Beweis für die Ausgestaltung des Bundesgedankens in sehr früher Zeit.

Die jahwistische Erzählung in Ex. 19 scheint nicht so gut erhalten zu sein, da ihre Ausscheidung Schwierigkeiten macht. Nach dieser Quelle erhält Moses, sobald Israel an den Sinai gekommen ist, sofort den Auftrag, eine Schranke um den Berg zu machen, um das Volk von demselben fernzuhalten. Auf den dritten Tag solle er mit den Israeliten sich bereit halten, dann werde Jahwe in einer gewaltigen Theophanie erscheinen. Am dritten Tage war der ganze Berg in Rauch gehüllt, weil Jahwe im Feuer auf ihn herabgefahren war, und erbebte stark. Soweit läßt sich der Zusammenhang in Ex. 19, 9. 11—13a. 15. 18. 20 einigermaßen erkennen. Doch ist es schon überaus fraglich, ob man v. 20 nach v. 18 derselben Erzählung zuweisen darf, denn nachdem in letzterem erzählt war, daß der Sinai ganz in Rauch stand, weil Jahwe im Feuer auf ihn herabgefahren war, heißt es v. 20 noch einmal: „Da stieg Jahwe auf den Sinaiberg herab, auf die Spitze des Berges, und Jahwe rief Moses auf die Spitze des Berges". Lotz schlägt deshalb vor, v. 20 vor v. 18 zu stellen und möchte auch v. 21. 22. 24. 25 für den Jahwisten in Anspruch nehmen. Danach wäre Moses, nachdem er von Jahwe v. 20b auf den Berg gerufen war, sofort mit der Botschaft an das Volk wieder herabgeschickt worden, daß dasselbe es ja nicht wagen solle, zu Jahwe vorzudringen; auch die Priester sollten sich vorher einer Reinigung unterziehen; nach Überbringung dieser Anordnungen sollte Moses in Begleitung Aarons wieder auf den Berg kommen. Moses stieg also nochmals hinab — damit bricht der Text ab, und es beginnt mit 20, 1 die Verkündigung des Dekalogs.

In Wirklichkeit sind v. 20—25 im Zusammenhange störend und werden m. E. am besten als späterer Eintrag verstanden; besonders fällt es auf, daß Aaron und die Priester ohne jede Vorbereitung eingeführt werden. Auch Klostermann [1]) hält sie nach v. 14 für unmöglich; v. 20 erklärt er als erläuternde Ausführung zu v. 3; denn hier setze doch das Rufen Gottes eine relative Entfernung zwischen Jahwe und Moses voraus, während Moses

---

[1]) Pentateuch II, S. 479 und 453.

schon vorher auf den Berg gestiegen ist. Hier habe v. 20 helfen wollen, indem er Gott auf den Gipfel des Berges herabfahren ließ und Moses etwa auf einem Felsplateau in halber Höhe dachte, von wo er dann von Jahwe hinaufgerufen wurde. Ebenso deutlich sei, wie schon die auffallende Verweisung Moses' in 19, 23 auf v. 12 beweise, v. 21—25 als targumische Erläuterung zu v. 10—15 gemeint gewesen [1]).

Diese Schwierigkeiten beweisen, wie es auch nicht anders zu erwarten war, daß an dieser vielbehandelten und wichtigen Stelle der ursprüngliche Text manchen Veränderungen ausgesetzt war, deren Ursprung im einzelnen nachzuweisen ein Ding der Unmöglichkeit ist. Jedenfalls liegt die Erzählung bis v. 19 in einem erträglichen Zusammenhange vor und wird durch 20, 18—21 direkt zur Verkündigung des Dekalogs geführt.

ββ) Die beiden Rezensionen des Dekalogs.

Wir kommen nunmehr zur Vergleichung der beiden Dekalogtexte.

I. Gebot. Ex. 20, 1—6 = Deut. 5, 6—11.

v. 2 = Deut. 5, 6.
v. 3 = Deut. 5, 7.
v. 4: לא־תעשה לך פסל וכל־תמונה; Deut. 5, 8: פסל כל־תמונה.
v. 5: עון אבת על בנים על־שלשים; Deut. 5, 9: ועל־שלשים.
v. 6 = Deut. 5, 10.

Von Bedeutung ist allein das וכל־תמונה in 20, 4, welches der deuteronomischen Fassung gegenüber sekundär ist; Ed. König gibt das פסל כל־תמונה durch „plastische Nachbildung irgendwelcher Gestalt" wieder, denn תְּמוּנָה besitze die leicht ineinander übergehenden Bedeutungen „Gestaltung" (Ex. 20, 4: Deut. 4, 16. 23. 25) und „Gestalt", d. h. Erscheinung (Num. 12, 8; Deut. 4, 12. 15; 5, 8; Ps. 17, 15; Job 4, 16) [2]); er faßt daher Deut. 5, 8 תמונה in seiner zweiten Bedeutung und כל־תמונה als Genitiv zu פסל, und nicht als Apposition, wie Marti in Kautzschs Übersetzung und Driver in seinem Kommentar [3]). Die Lesart des Exodustextes bietet dagegen durch das וכל־ת׳ einige Schwierigkeiten, da man hinter תמונה etwa ergänzen muß: ‚von Dingen welche'. König übersetzt „eine plastische Darstellung und irgendwelche Gestaltung";

---

[1]) L. c. S. 480 f.

[2]) Neue kirchl. Zeitschrift XII, S. 367 f.

[3]) Driver übersetzt daher: A graven image, (even) any form.

nach seiner Ansicht liegt in פסל וכל־תמונה אשר „eine brachylogische Verschmelzung der beiden Ausdrucksweisen ‚Gestaltung von etwas‘ und ‚Gestaltung = Gestalt, die . . .‘ vor“. Die Septuaginta deutet וכל־תמונה in כל תמונה um und übersetzt *οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα ὅσα*. Wahrscheinlich erschien der Wortlaut פסל כל־תמונה ergänzungsbedürftig, denn außer den durch פסל (schnitzen, meißeln) gefertigten Darstellungen gab es ja auch noch Gußbilder (Ex. 32, 4. 8; 34, 17; Lev. 19, 4 u. ö.), und man schob infolgedessen das ו vor כל ein.

Dillmann hat daran gedacht, וכל־תמונה ganz von פסל zu trennen und mit diesen Worten einen neuen Satz beginnen zu lassen: es soll dann als casus absolutus durch להם in v. 5a wieder aufgenommen werden, so daß also zu übersetzen wäre: „und jegliche Gestalt, die im Himmel . . ., vor ihnen sollst du dich nicht beugen“. Indessen findet König bei dieser Auffassung das פסל isoliert und den Satzbau abnorm.

Natürlich sind durch dieses Gebot nur solche Darstellungen verboten, die als Sinnbilder des Göttlichen und als Kultobjekte dienen sollten. Diese Einschränkung des Gebotes wird, wie König mit Recht bemerkt, durch den Zusammenhang von v. 4 und 5 gefordert und auch sonst durch die Archäologie bestätigt. Denn daß die bildende Kunst, besonders die Siegelschneiderei und Plastik bei den Hebräern verboten gewesen sei, davon erfahren wir nichts. So findet auch die Kunst in der Stiftshütte wie im salomonischen Tempel reiche Verwendung (Ex. 25 ff. 1 Reg. 7, 25 u. ö.).

II. Gebot. Ex. 20, 7 = Deut. 5, 11.

III. Gebot. Ex. 20, 8—11 = Deut. 5, 12—15.

v. 8: זָכוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ; Deut. 5, 12: שָׁמוֹר · · · + כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ י׳ א׳

v. 9 = Deut. 5, 13.

v. 10:	**Deut. 5, 14:**
; · · · וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ׃	· · · וַאֲמָתֶךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל בְּהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ׃
v. 11:	**Deut. 5, 15:**
כִּי שֵׁשֶׁת־יָמִים עָשָׂה יְהוָֹה אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל־כֵּן בֵּרַךְ יְהוָֹה אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ׃	וְזָכַרְתָּ כִּי־עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ יְהוָֹה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה עַל־כֵּן צִוְּךָ יְהוָֹה אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת׃

Zweifellos ist des זָכוֹר das Exodus die ältere Fassung des Gebotes, die dem bestimmteren שָׁמוֹר im Deuteronomium hat Platz machen müssen; es sollten mit dieser Wendung alle Ausflüchte, die das זכור noch bieten konnte, abgeschnitten werden. Außerdem ist, worauf Peters hinweist [1]), das לקדשו bei שמור überflüssig, wie es denn auch Ex. 31, 13 bei תִּשְׁמֹרוּ im Sabbathgesetze fehle. Die Meinung, daß זכור im Deuteronomium aus stilistischen Gründen vermieden worden sei, da es in v. 15 kurz darauf noch einmal folge, ist wenig wahrscheinlich, da der Abstand doch ein bedeutender ist. Dem Exodustext gegenüber weist die deuteronomische Rezension in v. 12 ferner den Zusatz auf: כאשר צוך יהוה אלהיך. Diese Redensart findet ja im Deuteronomium häufige Verwendung, vgl. 4, 25; 5, 15; 6, 17; 13, 6; 20, 17; 28, 45. Auch der Text des Papyrus Nash hat diesen Zusatz nicht [2]). Das בהמתך v. 10 wird Deut. 5, 14 näher spezialisiert, denn man konnte mit Hilfe des einfachen בהמתך leicht zu einer mißbräuchlichen Auslegung des Gebotes kommen.

Wichtig ist besonders die verschiedene theologische Begründung des Sabbathgebots. Zu diesem Zwecke wird Ex. 20, 11 die Ruhe am siebenten Tage mit dem Ruhen Jahwes nach Vollendung der Schöpfung motiviert und dabei Gen. 2, 1—3 frei zitiert. Man hat deshalb v. 11 dem priesterlichen Redaktor zuschreiben wollen; doch halten die Verschiedenheit des Sprachgebrauchs (hier נוח vom Ruhen Gottes gegen שבת Gen. 2, 2f.) und sachliche Differenzen (hier Dreiteilung der Welt in Himmel, Erde und Meer, in Gen. 2, 1 ff. Zweiteilung in Himmel und Erde) davon ab [3]). In seiner ersten Hälfte ist v. 11 Ex. 31, 17b sehr ähnlich, in der zweiten besonders Gen. 2, 2b. Es ist als sicher anzunehmen, daß der Deuteronomiker, als er den Dekalog in das Deuteronomium einsetzte, eine schon vorhandene Motivierung auch beibehalten hätte. Da wir aber Deut. 5, 15 eine ganz andere Begründung finden, müssen wir schließen, daß überhaupt noch keine im Texte stand, als der Text des Deuteronomiums aus Exodus kopiert

---

[1]) Die älteste Abschrift der zehn Gebote, S. 23.

[2]) N. Peters, l. c. S. 24.

[3]) Peters allerdings denkt S. 29 daran, daß das Meer sein Eindringen hier einer theologischen Spekulation verdankt, die im Anschluß an das Bilderverbot Ex. 20, 4; Deut. 5, 8 und die dort ausgesprochene Dreiteilung der Welt dasselbe apologetisch begründen wolle.

wurde [1]). Im Deuteronomium nämlich wird der menschenfreundliche Zweck des Sabbathgebotes, der neben dem religiösen allerdings nur sekundären Charakter hatte, besonders hervorgehoben. Am gottgeweihten Sabbath „sollst du keinerlei Geschäft verrichten, weder du selbst, noch dein Sohn, noch deine Tochter, noch dein Sklave, noch deine Sklavin, noch dein Ochs, noch dein Esel, noch eines deiner (Haus-)Tiere, noch der Beisasse, der sich in deinen Ortschaften aufhält, damit dein Sklave und deine Sklavin ruhen können, wie du“. Diese Ausführung bekam das Gebot in einer Zeit, in welcher man mißbräuchliche Auslegungen desselben zu bekämpfen hatte. Da konnte etwa angeführt werden, es sei nicht verboten, einen Esel am Sabbath arbeiten zu lassen, infolgedessen sei es auch erlaubt, einen oder mehrere Sklaven zu seiner Beaufsichtigung mitzuschicken. Diese Ausflüchte werden durch die Fassung des Gebots abgeschnitten und der Nachdruck auf die für das Gesinde wohltätigen Folgen gelegt, weil diese Seite desselben vernachlässigt wurde. Als eigentliches Motiv folgt dann der im Deuteronomium beliebte Hinweis auf die eigene Knechteszeit Israels in Ägypten, vgl. Deut. 15, 15; 16, 12; 24, 18. 22. Man kann nicht sagen, daß die Motivierung des Sabbathgebots im Deuteronomium gegenüber der des Exodus sekundär wäre; vielmehr ist die erstere dem Charakter des Deut. entsprechend praktischer Natur, während letztere mehr theologische Gedanken zeigt. Zum ursprünglichen Bestande des Gebotes gehörten sie wohl beide nicht.

IV. Gebot. Ex. 20, 12 = Deut. 5, 16.

v. 12:	Deut. 5, 16:
. . . לְמַעַן יַאֲרִכוּן יָמֶיךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ׃	. . . כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְמַעַן יַאֲרִיכֻן יָמֶיךָ וּלְמַעַן יִיטַב לָךְ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ׃

Wie in Deut. 5, 12 finden wir auch hier im Deut. den bekannten Zusatz כאשר צוך י׳ א׳. In der deuteronomischen Begründung sind beide Glieder, wie Peters aus den Texteszeugen und den Parallelen Deut. 4, 40; 5, 30; 22, 7 erweist, ursprünglich [2]). Im Exodustext wird gegen die Septuaginta an dem kurzen masoretischen Wortlaut festzuhalten sein; damit stimmt auch Prov. 30, 17 überein, wo dieser Wortlaut vorausgesetzt wird.

---

[1]) Vgl. N. Peters, l. c. S. 28.

[2]) L. c. S. 31.

V.—VII. Gebot. Ex. 20, 13—15 = Deut. 5, 17. Dem Asyndeton Ex. 20, 13—15 gegenüber zeigt die deuteronomische Rezension jedesmal ein וְ [1]). Ursprünglich kann dieses וְ nicht gewesen sein, nach Peters auch nicht im Deuteronomium. In der Tat wird durch das oftmalige „und" des Deuteronomiums die wuchtige eindrucksvolle Form dieser Gebote abgeschwächt.

VIII. Gebot. Ex. 20, 16 = Deut. 5, 17.

v. 16: עֵד שָׁקֶר Deut. 5, 17: עֵד שָׁוְא

Nach Peters [2]) empfehlen die Parallelstellen des hebräischen Textes, עֵד שָׁקֶר auch für das Deut. als ursprünglich anzusehen. Er verweist auf Deut. 19, 18 (bis); Prov. 6, 19; 12, 17; 14, 5; 19, 5. 9; 25, 18; Ps. 27, 12 mit עֵד שֶׁקֶר resp. עֵד שְׁקָרִים oder עֵדֵי שֶׁקֶר. Dazu wäre שקר viel konkreter als שוא, welches nach Holzinger hier auch in etwas anderem Sinne stände, als Ex. 20, 7 und Deut. 5, 11, was bei einem so kurzen Texte doch mißlich sei. Für das Eindringen von עֵד שָׁוְא in den heutigen Text des Deut. denkt Peters [3]) an eine Beeinflussung durch Deut. 5, 11 und meint, vielleicht wolle עֵד שָׁוְא gerade direkt auf לא תשא את־שם־יהוה אלהיך לשוא in Deut. 5, 11 zurückweisen. Mit Recht weist Peters die Meinung Wellhausens und Baentsch' zurück, daß עד שקר eine bloße Erklärung von עד שוא sei, wärend Ed. König umgekehrt עד שקר durch עד שוא ersetzt sein läßt, denn kein Zeuge sollte sich darauf berufen können, daß er nicht geradezu eine Lüge (שקר) gesagt habe [4]).

IX. und X. Gebot. Ex. 20, 17 = Deut. 5, 18.

v. 17:	Deut. 5, 18:
לֹא תַחְמֹד בֵּית רֵעֶךָ לֹא תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ וְעַבְדּוֹ וַאֲמָתוֹ וְשׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ׃	וְלֹא תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ וְלֹא תִתְאַוֶּה בֵּית רֵעֶךָ שָׂדֵהוּ וְעַבְדּוֹ וַאֲמָתוֹ שׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ׃

Es fällt zunächst auf, daß im Exodustexte das Haus (בית) voraussteht und dann erst das Weib mit dem übrigen Besitzstand des Mannes folgt, während das Deuteronomium die natürliche Reihenfolge Weib — Haus usw. bietet. Das einfachste ist es, das

---

[1]) Über die interessante Frage der Reihenfolge dieser drei Gebote in den Texteszeugen und Parallelen vgl. N. Peters, l. c. S. 31 ff.

[2]) L. c. S. 34 f.

[3]) L. c. S. 35.

[4]) Neue kirchl. Zeitschrift II, S. 378.

בית in Ex. 20, 17 „als Hausstand“ zu fassen, dessen Inhalt durch v. b expliziert werde [1]). Steuernagel betrachtet die Reihenfolge des Exodus als die gegebene und findet in der Umstellung des Deut. Tendenzen, die Stellung des Weibes zu heben. Die Deutung Baentschs befriedigt wegen des neu anhebenden לא תחמד nach dem ersten Satze nicht ganz; sonst ist sie durchaus einleuchtend, und man versteht, daß man im deuteronomischen Texte, welcher dem Gemeindegebrauch diente, die leicht mißzuverstehende Reihenfolge änderte. Daß dies geschehen sei, um die Stellung des Weibes zu heben, scheint nicht wahrscheinlich; die Umstellung war doch zu naheliegend, als daß man sie zu einer Haupt- und Staatsaktion zur Stärkung des weiblichen Ansehens erheben könnte. Peters bezeichnet die vorliegende Frage als eine rein textkritische, „die, wenn man den masoretischen Text nicht als Fetisch betrachtet, sich auf ihrem eigenen Boden befriedigender lösen läßt“ [2]). Er bringt, da er das zweite תחמד in der Exodusrezension stilistisch „ungemein hart“ empfindet und daher in Ex. und Deut. תִּתְאַוֶּה für den ursprünglichen Text hält, die bevorzugte Stellung des בית in v. 17 mit dem Eindringen von תחמד zusammen; und zwar denkt er sich die Sache so, daß ein Kopist, nachdem er das neunte Gebot mit לא תחמד begonnen hatte, anstatt auf אֵשֶׁת רֵעֶךָ auf das ihm so ähnliche בֵּית רֵעֶךָ gesehen habe, so daß er dieses anfügte und das folgende שָׂדֵהוּ überging. Zugleich erkläre sich damit auch das Verschwinden der Lesart לא תִתְאַוֶּה aus dem Exodustexte befriedigend, nicht weniger auch das שָׂדֵהוּ, welches zwischen Frau und Sklaven nun nicht mehr paßte und deshalb weggelassen wurde. Man wird gestehen müssen, daß sich aus diesem einmaligen Verschreiben die doch immerhin bedeutungsvolle Textverschiedenheit nicht recht erklären läßt. Bedeutete בית in Ex. 20, 17 „Hausstand“, dann war die m. E. durchaus wirkungsvolle Wiederholung von תחמד wohl angebracht. Die Erhaltung der Reihenfolge בית אשת scheint mir gerade für die Ursprünglichkeit der Exodusrezension zu sprechen, während man einen bloßen Schreibfehler bei einem so bekannten Texte neben Deut. 5, 18 wohl kaum stehen gelassen hätte. Der erste Leser mußte doch auf diese Differenz aufmerksam werden. Während im Exodus der alte Wortlaut erhalten blieb, forderten im Deuteronomium, wie wir schon so oft bei diesem Buche be-

---

[1]) So Baentsch, Ex.-Lev.-Num., S. 184.

[2]) L. c. S. 36.

obachtet haben, praktische Rücksichten eine Änderung, die in der erwähnten Umstellung und Milderung des zweimaligen תחמד ihren Ausdruck fanden. —

Unsere Untersuchung der beiden Textgestalten des Dekalogs hat deutlich ergeben, daß in allen Fällen, mit Ausnahme des וכל־תמונה Ex. 20, 4 gegenüber כל־תמונה Deut. 5, 8, der Exodustext der ursprünglichere ist. Und zwar entsprachen die Veränderungen, welche in der deuteronomischen Lesart vorgenommen wurden, und das Plus dieses Textes gegenüber dem des Exodus dem Charakter dieses Buches als Gemeindebuch, welches sich, soweit es möglich war, dem Wechsel der Zeiten anpaßte und in erster Linie praktische Ziele im Auge hatte, während der andere Dekalogtext durch seine Stellung im Zusammenhange des Buches Exodus diesen Rücksichten nicht ausgesetzt war. Gleichzeitig konnten wir beim Sabbathgebot feststellen, daß es noch keine Begründung hatte, als das Zehnwort in Deut. 5 eingesetzt wurde.

γ) Die deuteronomische Sprache des Dekalogs.

Über Alter und Herkunft des Dekalogs hat die Betrachtung der beiden Textgestalten allerdings noch nichts Sicheres ergeben; aber das auf anderem Wege gefundene Resultat, daß dieses wichtige Gesetz beim Elohisten und Jahwisten als Gegenstand der Sinaioffenbarung mitgeteilt war, hat dadurch eine weitere Bestätigung erfahren. Damit rückt zugleich ein anderes Problem in den Vordergrund, die angeblich deuteronomische Sprache des Dekalogs. Mit dieser Frage hat sich Meisner in seiner wiederholt zitierten Arbeit über den Dekalog[1]) eingehend beschäftigt. Er will „durch eine möglichst genaue Vergleichung des Wortschatzes des Dekalogs mit dem Wortschatz der Quellen JE und D feststellen, welche Quelle das meiste Anrecht auf ihn hat“ [2]). Zu diesem Zwecke nimmt er die einzelnen Ausdrücke des Dekalogs wie יצא: הוציא מצרים ;מארץ ;מבית עבדים ;אחרים אלהים ;פסל u. s. f. und notiert alle Stellen des jehowistischen und deuteronomischen Buches, um aus der tabellarischen Übersicht die Häufigkeit der Verwendung dieser Worte und danach die Zugehörigkeit des Dekalogs festzustellen. Gegen die Berechtigung dieser Methode läßt sich so viel einwenden, daß dieselbe als irreführend abgelehnt werden muß.

---

[1]) Leipziger Dissertation, Halle 1893.

[2]) L. c. S. 1.

Im alten Orient hatte, wie jede Kunstgattung ihre bestimmten formalen Elemente, einen durch die Tradition gewonnenen und geheiligten Kanon besaß, auch die Literatur eine bestimmte fest geprägte Terminologie, die zu durchbrechen das Individuum, wollte es anerkannt werden, nicht berechtigt war. Eine Gesetzeserläuterung, wie das Deuteronomium, die den Bedürfnissen der Belehrung und vor allem der Erbauung und Willensbestimmung diente, hatte ihre eigene, der religiösen Erziehung des Volkes angemessene Sprache, dieselbe, welche in den Priesterschulen tradiert und bei Belehrung des Volkes angewendet wurde. Finden wir ein Buch wie das Deuteronomium aus einer bestimmten Zeit vor, ist es ferner sicher, daß die praktische Tätigkeit, der dieses Buch diente, die Gesetzesbelehrung, schon vorher geübt wurde, dann sind wir zu dem Schlusse gezwungen, die diesem schriftlichen Hilfsmittel eigentümliche Sprache als die Form zu betrachten, welche sich durch die Praxis im Laufe der Zeit ausgebildet hatte. So sehen wir auch bei den Propheten, welche priesterlicher Abkunft waren, wie Hosea und Jeremias, gerade eine Bekanntschaft mit der Vortragsart des Deuteronomiums. Billigerweise werden wir eine dem Deuteronomium ähnliche Sprache nur in solchen Literaturstücken erwarten dürfen, welche in dasselbe literarische Genus gehören, d. h. in den in volkstümlicher Form gegebenen Gesetzen. Daher kommen aus dem jehowistischen Geschichtswerke für einen Vergleich mit dem Deuteronomium, abgesehen von den historischen Stücken desselben, die ja auch in rednerischem Gewande vorliegen, nur der Dekalog, das Bundesbuch und Ex. 34 in Betracht, dazu noch Jos. 24 und Deut. 27. Finden wir in diesen Stücken, die sich auf anderem Wege unzweifelhaft als älter erweisen lassen als das Deuteronomium, eine aus diesem Buche bekannte Redeweise, so werden wir geneigt sein, darin die Vorstufe zu jener zu erblicken, wenn die Übereinstimmung nicht so frappant ist, daß diese Eventualität von vornherein ausgeschlossen ist. Diese Vorstufe der deuteronomischen Redeweise haben wir schon wiederholt für das Bundesbuch, Ex. 34 und Jos. 24 konstatieren können, ebenso für den Fluchkatalog Deut. 27, 14—26. In einem Stück wie dem Dekalog Ex. 20, 1—17 werden wir dieselbe Erscheinung erwarten dürfen. Ja die Tatsache, daß seine deuteronomische Rezension von der in diesem Buche gebräuchlichen Terminologie in viel höherem Maße durchsetzt ist, bestätigt unsere Ansicht vollkommen. Man wird aber zugeben müssen, daß es unter diesen Umständen

der sichersten Argumente bedarf, ehe man die Behauptung aussprechen darf, dieser oder jener Gedanke in Ex. 20, 1—17, diese oder jene Wendung könne erst aus unserem deuteronomischen Buche in den Dekalogtext des Exodus eingedrungen sein.

Wir haben schon gesehen, wie in der Begründung des Sabbathgebotes in Ex. 20, 11 nach der Entstehung des heutigen Deuteronomiums ein Element erscheint, welches sich mit demselben gar nicht berührt; diese Tatsache weist aber darauf hin, daß der Dekalogtext nachträglich Erweiterungen erfahren hat. Bei dem Charakter des Zehnworts und angesichts der deuteronomischen Rezension desselben werden wir nicht erstaunt sein, in seinem heutigen Bestande Redewendungen und Motive zu finden, die man in Israel überhaupt bei der Gesetzesbetrachtung in einem gewissen Zeitraum anzuwenden pflegte. Auf Grund derselben dürfen wir jedoch kurzer Hand den Dekalog nicht für das Deuteronomium in Anspruch nehmen. Vielmehr wird es unsere Aufgabe sein, diese Elemente auszuscheiden und eine Form zu erreichen, die der Urgestalt des Zehnwortes näher gestanden haben mag, als der jetzige Text; dabei dürfen wir aber nicht vergessen, daß wir zwar Vorhandenes entfernen, nicht aber durch jüngere und zeitgemäßere Zusätze Verdrängtes wieder erlangen können, daß wir daher niemals die Urform erreichen werden.

Wenn somit Meisner in seiner Tabelle alle Worte und Ausdrücke, die nur im Dekalog und im Deuteronomium vorkommen, in dem Sinne deuteronomisch nennt, daß sie aus dem von uns so benannten und nach Annahme vieler Forscher kurz vor dem Jahr 621 verfaßten fünften Buche des Pentateuchs stammen, so wird man dem entgegenhalten, daß es eine deuteronomische Sprache gab, lange ehe es ein deuteronomisches Buch gab. Sehen wir uns einmal diese Wendungen an. Da ist zunächst unter Nr. 3 מבית עבדים, das nach Meisner außer Deut. 5, 6; Ex. 20, 2 nur in deuteronomischem oder deuteronomistischem Zusammenhange vorkommt; unter den angeführten Stellen findet sich auch Jos. 24, 17 aus sicher elohistischer Umgebung.

Ferner die Wendung אלהים אחרים: unter den angeblich deuteronomistischen Stellen findet man auch den Vers Ex. 23, 13 (allerdings mit einem Fragezeichen versehen), dessen Zuweisung in diese Kolumne höchst zweifelhaft ist; ebenso Jos. 24, 2 aus dem elohistischen Bericht über die Bundeserneuerung zu Sichem. Das אֵל אַחֵר Ex. 34, 14 ist gar nicht angemerkt. Daß das Wort

פסל erst nach 621 in der Literatur möglich war, wird man bei Stellen wie Jud. 17, 3. 4; 18, 14. 18 nicht gut behaupten können.

Es ist klar, daß eine Verbindung wie השתחוה ועבד nur bei Gesetzesbelehrung und Warnung vor Götzendienst vorkommen wird, d. h. im Dekalog, im Bundesbuch, Ex. 34, Jos. 24 und im Deuteronomium. In der Tat finden wir diesen Ausdruck außerhalb des Deut. nur noch in Jos. 23, 7. 16, einem allgemein dem Deuteronomisten zugewiesenen Stück, im Dekalog und Ex. 23, 24. Auch diese Stelle des Bundesbuches weist Meisner zu Unrecht dem Deuteronomisten zu; allerdings fügt er auch hier ein Fragezeichen bei. Aber jedes einzelne der beiden Verba kommt allein und in andern Verbindungen noch häufig vor, so daß die Originalität von השתחוה ועבד auf Grund des geringen vorliegenden Materials für den Dekalog mit Sicherheit nicht verneint werden kann.

Dagegen scheint אהבה und אהב außerhalb des Dekalogs nur dem Deuteronomium anzugehören [1]).

Daß שמר מצות, מצוה erst durch das Deuteronomium eingeführt worden sind, muß mit Entschiedenheit bestritten werden.

Wiederum ist כאשר צוך יהוה אלהיך deuteronomischen Charakters; doch zeigt Ex. 23, 15; 34, 18, daß, wie ja zu erwarten, ähnliche Wendungen schon in alter Zeit im Gebrauche waren.

Ebenso findet sich die Phrase גרך אשר בשעריך nur in deuteronomischer Umgebung; ferner עבד היית בארץ מצרים; יאריך ימיך; למען ייטב לך; האדמה אשר נתן יהוה אלהיך לך. Diese sicher dem deuteronomischen Sprachgebrauch entnommenen Wendungen gehören, wie man sich leicht überzeugen kann, nicht zur Substanz des Dekalogs. Wir finden also in ihm, wie das seinem Charakter nach nicht anders zu erwarten war, einen dem deuteronomischen ähnlichen Sprachgebrauch; aber eine literarische Abhängigkeit vom Deuteronomium läßt sich nicht erweisen.

Man hat nun vielfach, um eine ursprünglichere Form des Zehnwortes herzustellen, die deutlich sekundären Elemente entfernt. Es ist zuzugeben, daß dieses Vorgehen etwas Mißliches hat, da wir, wie schon erwähnt, die durch die jetzigen Wendungen vielleicht ersetzten ursprünglichen nicht mehr rekonstruieren können. Aber wenn wir auch den Wortlaut nicht mehr herstellen können, so wird sich doch mit Gewißheit sagen lassen, daß in den Gedanken des Dekalogs nichts ist, was uns zwänge, dieses

---

[1]) Vgl. jedoch Jud. 5, 31.

Gesetzesstück in die spätisraelitische Zeit zu versetzen. Die sprachliche Form der Gedanken war nicht etwas absolut Feststehendes und ist, wie die Textgeschichte zeigt, auch nicht als solches behandelt worden.

c. Die Einwürfe gegen das Alter des Dekalogs.

Mit Recht ist auch in neuerer Zeit die mosaische Herkunft des Dekalogs mit Entschiedenheit verteidigt worden. Durchschlagende Gründe gegen dieselbe sind noch nicht vorgebracht, und der Hinweis auf ein angenommenes religionsgeschichtliches Schema ersetzt dieselben nicht. Kittel betrachtet den ganzen Dekalog in seiner ursprünglichen Form, um deren Wiederherstellung er sich müht, als mosaisch; aus ihm sei das Eigentümliche der Religionsstiftung des Moses zu entnehmen [1]). Die zehn Worte, wie sie auf den Tafeln standen, sollen nach ihm ungefähr gelautet haben:

Ich bin Jahwe dein Gott, [der dich aus Ägypterland geführt hat].
- I. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.
- II. Mache dir kein Götzenbild.
- III. Führe den Namen deines Gottes Jahwe nicht zum Betrug im Munde.
- IV. Gedenke des Sabbathtags, ihn zu heiligen.
- V. Ehre Vater und Mutter.
- VI. Morde nicht.
- VII. Brich nicht die Ehe.
- VIII. Stiehl nicht.
- IX. Rede nicht Lügenzeugnis gegen deinen Nächsten.
- X. Begehre nicht das Haus deines Nächsten [2]).

Im Jahre 1892 schrieb Cheyne [3]): „I am in full accord with Dr. Driver, when he says (in tacit oppos. to Kuenens later view) [4]) that the teaching of Moses on civil and ceremonial precepts is preserved in the Decalog and the Book of the Covenant . . . We may not unreasonably suppose that the ten words are indeed derived from Moses, the man of God.“ Ähnlich äußerte sich Reuß [5]):

---

[1]) Geschichte der Hebräer I, S. 221.

[2]) Diese Fassung des 10. Wortes wird wohl niemals existiert haben.

[3]) The Expositor, Febr., S. 109.

[4]) Kuenen, der noch 1869 in Godsdienst van Israel I, S. 281 geschrieben hatte: „Wider die Meinung, die 10 Gebote stammen von Moses, läßt sich nichts von Bedeutung einwenden“, setzte den Dekalog 1887 in das 8. Jahrhundert herunter.

[5]) Geschichte der hl. Schriften A. T. § 77.

„Nichts hindert, den Kern der Sage festzuhalten . . . Der Inhalt der zehn Gebote, in welchem nur eine in sonderbarer Täuschung begriffene Theologie die Summe aller christlichen Moral entdecken konnte, atmet den Geist jener Urzeit und mag den sicheren Maßstab für das für Moses Erreichbare abgeben."

In neuester Zeit ist Wildeboer in seiner „Literatur des Alten Testaments" und sonst für den mosaischen Ursprung des Dekalogs eingetreten [1]), ebenso Eerdmans [2]) und Erbt [3]). Vorher war schon von G. Livingstone Robinson [4]) und Sven Herner in seiner gründlichen Arbeit: Den mosaiska tiden, S. 18 ff., Undersökning af hvad som är mosaiskt i Pentatevkens lagar, derselbe Standpunkt behauptet worden [5]).

Dagegen hat J. C. Matthes protestiert und alle Argumente zusammengefaßt, die gegen das Alter des Zehnworts angeführt zu werden pflegen [6]), und dieselben gegen Anfechtungen von Seiten seiner holländischen Fachgenossen Eerdmans [7]) und Wildeboer [8]) nochmals verteidigt [9]). Von deutschen Theologen, die für die Ursprünglichkeit des Dekalogs eingetreten sind, seien außer den Katholiken noch Lotz [10]), König [11]) und Fritz Bennewitz [12]) genannt.

Abgesehen von den allgemeinen religions- und literargeschichtlichen Gründen, die schon im Laufe dieser Arbeit genügend beleuchtet wurden, weist Matthes besonders auf das Bilderverbot, das Sabbath- und Begierdegebot hin, welche nach ihm auch in ihrer verkürzten Form deutlich den jüngeren Ursprung des Deka-

---

[1]) Vgl. Theol. Studien 1903, S. 111.

[2]) Theol. Tijdschrift 1903: „Oorsprong en de beteekenis van de Tien Woorden", S. 19—35.

[3]) Die Sicherstellung des Monotheismus, S. IV.

[4]) The Decalogue and Criticisme 1899.

[5]) Lund 1899 f., bes. S. 43.

[6]) In ZATW 1904, S. 17—41.

[7]) In seinem Artikel „Over de gedachte zonde in het O. T.", Theol. Tijdschrift 1905, S. 307—324.

[8]) ZATW 1904, S. 269—300.

[9]) In dem Artikel „De tien Geboden" in Teylers Theol. Tijdschrift IV, S. 44—77.

[10]) Besonders in der Neuen kirchl. Zeitschrift XV, S. 539 ff.

[11]) In seinem Aufsatz „Zur Erklärung und Geschichte des Dekalogs" in der Neuen kirchliche Zeitschrift XII, S. 363—389.

[12]) In seinem wiederholt erwähnten Buche: Die Sünde im alten Israel, S. 26 ff.

logs zeigen. Wir müssen uns daher mit diesen Geboten noch etwas beschäftigen.

a) **Das Bilderverbot.**

Das Bilderverbot Ex. 20, 4 und Deut. 5, 8 bezieht sich auf die Darstellung des Göttlichen durch Abbildung von Naturelementen. Weil Gott auf diesem Wege nicht darstellbar ist, werden die Bilder ganz verboten, denn erfahrungsgemäß führte die Verdeutlichung des Göttlichen durch Bilder bei der Abstraktheit der zu Grunde liegenden Gedanken zu einer Herabwürdigung und Materialisierung desselben, indem, wie so häufig in der Geschichte großer Ideen, das Mittel zum Zweck gemacht wurde. In erster Linie bezieht sich das Verbot daher auf die Jahwebilder. Bildliche Darstellungen des Bundesgottes sind absolut verboten, denn Jahwe, der vom Himmel aus zu Israel geredet hatte (Ex. 20, 22f.), hat keine sichtbare Gestalt; auch das Deuteronomium betont, daß das Volk am Horeb aus dem Feuer heraus nur eine Stimme gehört, aber keine Gestalt (temûna) gesehen habe, vgl. Deut. 4, 12. 15. 16. 18. 23. Jahwe konnte in seiner Rede an das Volk gar nicht voraussetzen, daß es sich auch Bilder von anderen Göttern machen würde; dieselben waren schon durch den Satz ausgeschlossen: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“, denn dieses „Haben“ bestand im Aufstellen und Verehren der Götzen. Das Verbot der Jahwebilder berührte somit weder die Baukunst, noch die Plastik an sich; alle Gründe, die man aus dem salomonischen Tempelbau und der Ausschmückung der Kultgeräte, aus dem Vorhandensein eines ehernen Schlangenbildes im Tempel, aus den Cherubim auf dem Deckel der Bundeslade gegen das Bestehen des Bilderverbots anzuführen pflegt, richten sich nur gegen die falsche Auslegung desselben. Es ist auch von vornherein klar, daß in der älteren Zeit in dieser Beziehung eine gewisse Sorglosigkeit in Israel eintrat. Daß Jahwe nicht abgebildet werden durfte, wußte man; um so weniger nahm man an profanen Darstellungen von Naturgegenständen Anstoß. Ja man trug kein Bedenken, Gestalten des Volksglaubens, wie die Teraphim, bildlich darzustellen.

Diese Harmlosigkeit mußte einer strengeren Auffassung Platz machen, als infolge der Weltpolitik des davidischen und salomonischen Reiches und infolge der inneren Zwistigkeiten der folgenden Zeit die religiöse und nationale Geschlossenheit des Volkes verloren ging und heidnische Einflüsse in Israels Religion sich geltend

machten. Gegenüber solcher, ihrer Natur nach dringenden Gefahr mußte zur Abwehr gegriffen werden, und es mußten auch bis dahin erlaubte oder wenigstens nicht direkt gegen das Verbot verstoßende Freiheiten verboten werden. Das Bilderverbot machte jetzt eine entschiedene Wendung zu dem Worte: Du sollst keine fremden Götter neben mir haben. Denn jetzt bedeutete in Wirklichkeit das Halten und Aufstellen von Bildern Götzendienst, indem infolge des religiösen Synkretismus an sich ganz neutrale Bildwerke einen religiösen Charakter erhielten. Das scheint mir die einfachste und natürlichste Erklärung der vorliegenden historischen Nachrichten zu sein.

Aber verehrte man nicht doch in älterer Zeit in Israel Jahwe in Gestalt eines Bildes? Diese Frage hängt eng zusammen mit der andern, was man unter dem Ephod zu verstehen hat. Zunächst sei jedoch festgestellt, daß der salomonische Tempel und demgemäß auch der von Silo ohne ein Jahwebild gewesen ist. Das ist eine Tatsache, durch welche sich Israel auf das augenfälligste von seinen Nachbarn unterschied; und damit kommen wir für die Bildlosigkeit des Kultus bis über die Mitte des 12. Jahrhunderts v. Chr. hinauf; denn um 1080 wurde Silo bereits von den Philistern zerstört, was uns auf ca. 1153 als das Geburtsjahr Elis führt. Somit geht die Bildlosigkeit des Jahwekultus auf den Gründer der Religion selbst zurück; denn im Ernste kann niemand annehmen, daß sich diese auffallende Eigenart der israelitischen Religion von Moses bis zum Bau des Tempels von Silo entwickelt habe. Wenn in der Religion Israels von Anfang an legitimer Weise Bilderkult Jahwes bestanden hätte, kann man sich schlechterdings nicht vorstellen, wie bei der Neigung der Menschen zum Konkreten und bei der Nachbarschaft, in der Israel lebte, gegenteilige Tendenzen entstanden wären und den Sieg errungen hätten. Diese Entwicklung wäre in der Tat ganz abnorm und angesichts der geschichtlichen Tatsachen unverständlich [1]. Nach Lotz ist es klar zu sehen, daß man schon im alten Israel da, wo man das beste Verständnis für das Wesen des Gottes Israels hatte, am wenigsten von den Bildern hat wissen wollen. Es sei aber ganz unwahrscheinlich, daß im Altertum und in der Umgebung, in welcher Israel sich befand, eine Abneigung gegen die Aufstellung von Jahwebildern lange Zeit hindurch hätte wirk-

[1]) Vgl. Lotz, Neue kirchl. Zeitschrift XV, S. 550f.

sam bestehen können, wenn nicht ein Bilderverbot von Anfang an da gewesen wäre.

In späterer Zeit war das Ephod ganz gewiß kein Jahwebild. Nach Ex. 25, 7; 28, 4 ff.; 29, 5 bildete es einen Teil des hohenpriesterlichen Ornates und bestand aus einem aus kostbarem Gewebe gefertigten Gehänge, das die Brust bedeckte und durch Schulterstücke und Leibgurt befestigt war. Mit dem Ephod hing eine Brusttasche, חֹשֶׁן, zusammen — nach P. Zapletal vom assyrischen ḫaṣânu „einschließen", abzuleiten —[1]), in welcher sich die Urim und Tummim befanden, die zum heiligen Orakel benutzten Lose. Nach Zapletal ist dieses Gewand mit einem entsprechenden Kleidungsstück der ägyptischen Priester zusammenzustellen.

Von diesem Ephod der Hohenpriester scheint das altisraelitische Ephod nicht verschieden gewesen zu sein, welches sich im Tempel zu Nob befand (1 Sam. 21, 10), von Ebjathar zu David gebracht wurde (1 Sam. 23, 6) und während des Abenteurerlebens Davids zur Befragung Jahwes diente (23, 9 ff.; 30, 7 ff.). Nach 1 Sam. 14, 18 f. 36 ff. führte ein Priester auch im Heere Sauls ein Ephod mit sich. Aus allen diesen Stellen geht hervor, daß dieses Ephod kein Jahwebild gewesen sein kann. So kommt 1 Sam. 2, 27 ff. ein „Gottesmann" zu Eli, um ihm wegen der Gottlosigkeit seiner Söhne, der er nicht entgegengetreten war, den Untergang seines Hauses zu verkündigen; v. 28 heißt es von den Amtsverrichtungen der Priester, zu welchen Jahwe Elis Familie bestellt hatte: „ich erwählte sie mir aus allen Stämmen Israels zu Priestern, daß sie zu meinem Altar hinaufsteigen, Räucherwerk anzünden und das Ephod vor mir tragen sollten (לָשֵׂאת אֵפוֹד לְפָנָי)". Wenn das Ephod ein Jahwebild gewesen wäre, könnte von einem beständigen „Tragen vor Jahwe" nicht die Rede sein; denn es ist nicht die Eigentümlichkeit eines Bildes, ständig herumgetragen zu werden. Wenn man etwas von dem Gotte wollte, begab man sich zu seinem Bilde. Sollte Jahwe in Bildesgestalt ständig herumgeschleppt worden sein, um auf Befehl des Königs sofort in dessen Nähe gebracht zu werden wie ein gehorsamer Diener? Denn so lesen wir 1 Sam. 23, 6 ff.: als David sich in Kegila aufhielt und die Nachricht erhielt, daß Saul gegen ihn heranrücke, gebot er dem Priester Ebjathar: Bringe das Ephod her (v. 9). Dann betete er zu Jahwe, nicht zum Ephod, brachte diesem auch kein Opfer

---

[1]) V. Zapletal, Alttestamentliches, Freiburg (Schweiz) 1903, S. 55—77.

dar, sondern betete zu Jahwe, dem Gotte Israels, er möge ihm Antwort auf seine Fragen durch das Ephod geben. Die erste Frage lautete, ob Saul gegen ihn heranrücken werde und, als die Antwort bejahend lautete, die andere, ob die Bürger von Kegila ihn ausliefern würden, worauf ebenso die Antwort ja erfolgte. Das Ephod war also die zur Befragung des Jahweorakels nötige Vorrichtung, die zum etwaigen Gebrauch mitgeführt wurde. Wenn es 1 Sam. 14, 3 von Achia, dem Priester Jahwes zu Silo, heißt, „er trug damals das Ephod (נֹשֵׂא אֵפוֹד“, wird diese das Amt des Oberpriesters auszeichnende und mit der Orakelbefragung Jahwes in Zusammenhang stehende Tätigkeit am besten vom Tragen eines Amtskleides zu verstehen sein, mit dem bestimmte Funktionen verknüpft waren, nämlich die Bedienung des heiligen Orakels. Dann hängt aber dieses Ephod aufs engste mit dem des Priesterkodex zusammen und ist als dessen Vorläufer zu betrachten.

Die Fragen an Jahwe wurden mittels der Urim und Tummim, der heiligen Lose, gestellt, welche in der Brusttasche des Ephod aufbewahrt wurden. Je nachdem das eine oder andere gezogen wurde, war die gestellte Frage bejaht oder verneint. Die Befragung der Gottheit durch Lose ist ja in der alten Welt allgemein bezeugt [1]). Nach P. Zapletal wäre Urîm von ארר „fluchen“ und Tummîm von תָּם „integer, perfectus“ abzuleiten; dann bedeuteten erstere die ungünstige und letztere die günstige Antwort.

Mit dem Ephod Gideons Jud. 8, 24 ff. scheint es eine andere Bewandtnis gehabt zu haben. Gideon verwendet nämlich 1700 Sekel Goldes, die er den Midianitern abgenommen hatte, zur Anfertigung eines Ephod: „Gideon aber ließ daraus ein Ephod verfertigen und stellte es auf in seiner Vaterstadt Ophra und ganz Israel trieb dort Abgötterei mit ihm.“ Das וַיַּצֵּג אֹתוֹ בְעִירוֹ scheint in der Tat auf einen aufstellbaren Gegenstand zu deuten, also etwa ein Götterbild; denn יצג bedeutet im Kausativstamm in den meisten Fällen „aufstellen, hinstellen“. Allerdings ist Jud. 6, 37 die Bedeutung „hinlegen“ gesichert, und die Fassung, welche Lotz [2]) den Worten ויצג אתו בעירו בעפרה gibt: ‚er machte Ophra zu einer Orakelstätte‘, wohl möglich. Doch legt der Zusammenhang

---

[1]) Für die Araber vgl. Wellhausen, Reste², S. 131 f. Koran V, 4. 92; für die Babylonier Ez. 21, 26 f.; für die Griechen Ilias 3, 316 ff.; für die Römer Cicero, de divin. II, 41. 86.

[2]) In Neue kirchl. Zeitschrift XV, S. 546 u. Anm.

und die Bemerkung, daß Israel mit dem Ephod von Ophra Abgötterei getrieben habe, es näher, dasselbe mit den meisten neueren Exegeten von einem Gottesbilde zu verstehen. A. v. Hoonacker meint, die Sache möge unangenehm sein, aber der Text stehe nun einmal da[1]. Ed. König[2], J. Robertson[3], P. v. Hummelauer[4] und Lotz halten auch dieses Ephod für ein Kleid. P. Zapletal[5] schließt sich der Meinung von T. C. Foote[6] und J.-M. Lagrange[7] an, welche im Ephod einen Beutel, einen Behälter oder eine Urne zur Aufnahme der Urim und Tummim sehen. Aus dieser Meinungsverschiedenheit erhellt, daß man bei den dürftigen Nachrichten schwer zur Klarheit kommen kann. Auch die Angabe 1 Sam. 21, 10, daß das Schwert des Goliath im Heiligtum zu Nob hinter dem Ephod gehangen habe, ist ihrem Sinne nach nicht klar; man sieht hierin vielfach eine Bestätigung des Bildcharakters des Ephod, während Lotz meint, das Schwert hätte in einen Mantel gewickelt an demselben Nagel gehangen, an welchem davor noch das Ephod gehängt zu werden pflegte; wahrscheinlich klingt das nicht. Da Ebjathar eben dieses Ephod später mitnahm, als er zu David floh (1 Sam. 23, 6), so kann man nicht gut annehmen, daß es eine Bildsäule gewesen ist. Jedenfalls hätte dieses und auch das Ephod Michas, Jud. 18 und 20, nur ein kleines Bild sein können, was wieder nicht zu der Angabe Jud. 8, 26 stimmt, daß Gideon zur Herstellung seines Ephod 1700 Sekel verwendet habe.

Soviel kann man nach allem mit Sicherheit sagen, daß das Charakteristische des Ephod nicht in seiner Bildgestalt lag; gab es Ephode, die zugleich Jahwebilder waren, was nicht einmal von dem in Ophra befindlichen sicher ist, so war diese ihre Gestalt etwas Sekundäres. Dahin deutet auch die Etymologie des Wortes Ephod, welche auf die Bedeutung „Gewand“ führt, so unsicher sie auch im einzelnen noch ist. Jedenfalls ist es nicht wahrscheinlich, daß das Wort erst eine Statue bezeichnet habe und dann das Kleid, sondern es verhält sich umgekehrt.

---

[1]) Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire, S. 372.

[2]) Hauptprobleme 1884, S. 59 f.

[3]) Early Religion of Israel, S. 229 f.

[4]) Comment. in l. Jud. et Ruth, Parisiis, S. 175.

[5]) Alttestamentliches, S. 68.

[6]) In John Hopkins University Circulars 1900, S. 145 und im Journal of Bibl. Literature 1902, S. 1—47, bes. S. 30.

[7]) Le Livre des Juges, S. 151.

Man pflegt die Bezeichnung אפוד vom metallenen Überzug der Gottesbilder herzuleiten; doch mit Unrecht. Die öfter erwähnten goldenen und silbernen Götter waren ohne Zweifel nicht massiv, sondern nur mit Edelmetall überzogen, vgl. Ex. 20, 23; 32, 31, und hießen trotzdem nicht Ephode. Allein Jes. 30, 22 scheint von einem Metallüberzug der Ausdruck אֲפֻדָּה gebraucht zu werden. Es heißt daselbst: „Da werdet ihr eure mit Silber beschlagenen Götzen und eure mit Gold überzogenen Gußbilder verunreinigen (וְטִמֵּאתֶם ... וְאֶת־אֲפֻדַּת מַסֵּכַת זְהָבֶךָ)“. So übersetzt man wenigstens gewöhnlich. Wahrscheinlich ist אֲפֻדָּה jedoch nicht der goldene Überzug des Götzenbildes, sondern es sind die Kleider, mit denen die Götzen bekleidet wurden (vgl. Ez. 16, 18; Jer. 10, 9). Wir wissen, daß im Altertum diese Sitte, die Statuen zu bekleiden, weit verbreitet war, wie es ja auch noch heute geschieht [1]). Das Jud. 8, 26 f. erwähnte Ephod bedeutet daher wahrscheinlich ein Kleidungsstück, mit welchem das Gottesbild geschmückt wurde, und das beim Orakelerteilen eine ähnliche Rolle spielte, wie das Ephod der Priester. Dem Gottesbilde kommt dabei keine selbständige Bedeutung zu, es ist nur Träger des Ephod. Daß das Ephod im legitimen Jahwekultus mit einem Gottesbilde verbunden war, läßt sich an keiner Stelle zeigen; vielmehr deuten alle Nachrichten auf ein Kleid hin, das der Priester von Amts wegen zu tragen hatte und welches zum Orakelerteilen notwendig war.

Neben dem zum Orakelerteilen verwendeten Prachtornat des Ephod, gab es noch ein אֵפוֹד בַּד, unter dem man gewöhnlich ein linnenes Kleidungsstück versteht, es war das gewöhnliche Kultkleid der Priester (vgl. 1 Sam. 22, 18) und wird als Kleidung Samuels 1 Sam. 2, 18 bezeugt, als er Diener des Heiligtums von Silo war; es wurde umgegürtet, 1 Sam. 2, 18; 2 Sam. 6, 14 und wird dem Ephod des Hohenpriesters ähnlich gewesen sein. Ob nun אפוד בַּד als linnenes Ephod richtig gedeutet ist oder nicht [2]),

---

[1]) Vgl. G. Maspéro, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique I, S. 679. Für Arabien vgl. Wellhausen, Reste², S. 102.

[2]) Ed. Glaser in OLZ 1906, Sp. 318 Anm. 1 bringt בַּד mit arabischem بَدَّ „trennen“ und بُدٌّ، بُدَّةٌ „Anteil“ zusammen. Da das arabische بَدَّ auch „Unterlagen zum Schutze der Tiere unter den Sattel legen“ bedeutet, könne בַּד als direkte Leibbekleidung aufgefaßt werden, die unmittelbar die Körperhaut bedeckt. Besser bedeute es Absonderungsgewand, Prachtgewand,

jedenfalls beweist die Tatsache, daß es ein allgemeines priesterliches Kultgewand dieses Namens gab, daß das altisraelitische Ephod ein Kleid war.

Damit ist erwiesen, daß Gottesbilder im legitimen Jahwekult in Israel von Anfang an ausgeschlossen waren; aus der oben gekennzeichneten historischen Situation wird es verständlich, daß man in der älteren Zeit selbst an den Teraphim, den in Puppengestalt und manchmal, wie 1 Sam. 19, 13 beweist, in menschlicher Größe dargestellten Schutzgeistern des Hauses, keinen Anstoß nahm; als eigentliche Götter galten sie nicht, trotz des Wortes אלהים, das Laban für sie gebraucht (Gen. 31, 30 ff.). Ephod und Teraphim werden Jud. 17, 5; 18, 14. 17. 18. 20 und Hos. 3, 4 nebeneinander genannt und scheinen in alter Zeit zu dem unentbehrlichen Inventar eines Privatgotteshauses gehört zu haben. Es muß auch zugestanden werden, daß in Israel, vielleicht in größerem Umfange als wir heute nachweisen können, solche Götterbilder angefertigt und verehrt wurden. Es wird zwischen פסל und מסכה (oder נסך) unterschieden, z. B. Deut. 27, 15; מַסֵּכָה ist das Gußbild aus Metall, עֵגֶל מַסֵּכָה ein gegossenes Kalb, אלהי מסכה gegossene Götterbilder, vgl. Ex. 34, 17, Lev. 19, 4. Dagegen ist פסל das Bild von Holz und Stein, das mit dem Messer oder Meißel herausgearbeitet wurde, vgl. Jes. 45, 20, Deut. 7, 5; das war in älterer Zeit die gewöhnliche Art der Götterbilder, weshalb das Wort פסל auch das Gottesbild schlechthin bezeichnet, Ex. 20, 4. Daß Ex. 34, 17 nur von den אלהי מַסֵּכָה die Rede ist, rührt daher, daß das Verbot besondere Rücksicht auf die Sünde nimmt, durch welche der Bund gebrochen wurde; dann aber zeigt sich darin der gegenüber Ex. 23 festgestellte jüngere Charakter der Gesetzgebung Ex. 34. Daß durch die Fassung von Ex. 34, 17 das פסל stillschweigend an-

---

Ornat. Da andererseits بُدّ، بُدّة und بِدَاد mit القَسْم erklärt werde, also als der für jemanden abgesonderte Anteil, Los, hebr. בַּד „Teil“, könne dieses בַּד identisch sein mit קֶסֶם „Benutzung des Lospfeilorakels“, „Entscheidung“; dann wäre בַּד das Gewand, welches bei der Losorakelbefragung angelegt wurde, und בִּגְדֵי הַבַּד „Orakelkleider“, אֵפוֹד בַּד „Orakelephod“. Fasse man אפוד mit Foote und Sellin als Lendenschurz, so müsse man an die jetzt noch übliche Fôṭa denken, فُوطَة, ein Linnen- oder Baumwollentuch, das Lenden und Oberschenkel bedeckt; aber فُوطَة sei kein semitisches Wort. Einen Stoff bedeutet בד nach Glaser auf keinen Fall. Auch hieraus geht hervor, daß אֵפוֹד mit einem Götterbilde nichts zu tun hat.

erkannt wäre, wie Smend will [1]), ist nicht anzunehmen. Ein Gesetz, das auf besondere Mißbräuche seines Zeitalters Rücksicht nimmt, legitimiert damit noch nicht andere Unsitten, auch wenn es dieselben nicht erwähnt.

Schon die Tatsache, daß es im legitimen Jahwekult seit den ältesten Zeiten keine Jahwebilder gegeben hat, genügt, um die mosaische Herkunft des Bilderverbots zu beweisen. Das Verhalten Israels zu den Bildern bleibt ohne ein solches Gebot ein unlösbares Rätsel. Es bietet daher das Bilderverbot keinen Grund, am Alter des Dekalogs zu zweifeln.

β) Das Sabbathgebot.

Auch über die Geschichte der Sabbathinstitution wissen wir so wenig, daß die Sicherheit, mit der man den Sabbath der mosaischen Zeit angesichts der babylonischen Parallelen abspricht, den Tatsachen nicht gerecht wird.

Stade macht geltend, daß die Sitte, sich jeden siebenten Tag der Arbeit zu enthalten, nicht bei Nomaden entstehen konnte, die schwere Arbeit nicht haben, die aber ihre Herden täglich weiden müssen und infolgedessen keinen Raum für einen Ruhetag hätten [2]). Aber es war doch auch im Hirtenleben wohl möglich einen Tag als Feiertag vor den andern auszuzeichnen, indem man nur das Notwendigste an ihm verrichtete. Man brauchte an diesem Tage die Zelte nicht aufzuschlagen und nicht abzubrechen, keine Hürden zu errichten und Schafe zu scheren, keine Brunnen zu graben und keine Kriegszüge zu unternehmen. Vor allem waren die Israeliten kein reines Nomadenvolk mehr, sondern, wie im ersten Teile dieser Arbeit nachgewiesen, schon über diesen Zustand hinaus; die durch die Notlage erzwungenen Wanderjahre des Volkes sind nicht als der normale und für die Beurteilung allein maßgebende Zustand anzusehen. Und daß Halbnomaden die Sabbathinstitution haben konnten, ist nicht zu bezweifeln.

Man faßt den Sabbath lediglich als Ruhetag auf und bestimmt darnach die geschichtliche Möglichkeit seines Bestehens. Im Bundesbuche sagt Matthes, Ex. 23, 12 (vgl. Ex. 34, 21), überhaupt soweit wir zurückblicken können, sei es die Bedeutung des Sabbaths gewesen, Ruhe vorzuschreiben, die er auch trotz seiner religiösen

---

[1]) Lehrb. d. altt. Religionsgesch.[2] S. 135.

[2]) Bibl. Theologie des A. T. I, S. 177.

Umwandlung stets behalten habe. Wenn schon der Sabbath als Rüsttag deutlich „nachnomadisch“ sei, dann natürlich erst recht die Fassung des Dekalogs, wo der Nachdruck auf seine Heiligung gelegt werde.

Allein alles, was wir über die Geschichte des Sabbath wissen, zeigt uns aufs deutlichste, daß wir in ihm eine uralte Einrichtung zu sehen haben, die auch in der babylonischen Religion ihre Parallelen hat [1]). Die Frage nach der Bedeutung und dem Ursprunge des Sabbaths ist zuletzt von Joh. Hehn ausführlich behandelt und ihrer Lösung um ein bedeutendes Stück näher gebracht worden [2]). Ausgehend von dem Gedanken, daß der Sabbath auf dem Boden der geheimnisvollen Siebenzahl erwachsen ist und ein Verständnis dieser Zahl die Grundlage für die geschichtliche Würdigung der Sabbathinstitution abgibt, stellt Hehn auf Grund der in V R 30 Nr. 1 (= CT XVIII, 29f.) enthaltenen Gleichung: VII = kiš-ša-tu und: VII = VII-it (d. h. sibit zu lesen) fest, daß die Zahl Sieben den Begriff des Ganzen und Vollendeten, der Gesamtheit der Dinge, von denen sie gerade gebraucht wird, der höchsten Steigerung und der höchsten Kraft enthalte, was durch eine Fülle von inschriftlichem Material bestätigt wird. Auf die Zeit angewandt findet sich die Siebenzahl in Gestalt der Siebenerperioden schon zur Zeit Gudeas (ca. 2450 v. Chr.) in sehr häufigem Gebrauch, wenn auch von einer regelmäßigen siebentägigen babylonischen Woche keine Rede sein kann. Immerhin liegt in der Tatsache, daß man im Tagsiebent die nächst höhere Einheit nach dem Einzeltage sah, wie Jensen bemerkte, „fraglos ein Analogon zur Woche vor“ [3]). Besonders im Ritual ist die siebentägige Frist sehr beliebt.

---

[1]) Vgl. über die Sabbathfrage: Lotz, Quaest. de historia Sabbati 1883; Jensen in der Zeitschr. für Assyriologie IV (1889) S. 274—278 und der Zeitschr. für Deutsche Wortforschung I (1900) S. 150ff.; Jastrow im Americ. Journal of Theol. II (1898), S. 312—52; Zimmern in KAT[3] S. 592ff.; ZDMG 58 (1904) S. 199ff. und S. 458ff.; vgl. Delitzsch, Babel und Bibel I, S. 61ff.; Pinches, (Proc. Soc. Bibl. Arch.) XXVI, S. 56; A. Jeremias, ATAO[2], S. 182ff.; Joh. Meinhold, Sabbath und Woche im A. T., eine Untersuchung (Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T. V) Göttingen 1905; und besonders die eindringende Arbeit von Joh. Hehn: Siebenzahl und Sabbath bei den Babyloniern und im A. T. Eine religionsgeschichtliche Studie, Leipzig 1907 (Leipziger semitist. Studien II, 5).

[2]) Siehe die vorhergehende Anmerkung.

[3]) In der Zeitschr. für deutsche Wortforschung I, S. 152, zitiert nach Hehn, l. c. S. 42.

Bei der wichtigen Frage, woher die Sieben ihren Charakter als altheilige Zahl hat, nimmt Hehn mit Recht gegen die besonders von Winckler und A. Jeremias eifrig verteidigte Meinung Stellung, daß die sieben den Alten bekannten Planeten den Ausgangspunkt für den weitgehenden symbolischen und magischen Gebrauch der Siebenzahl gebildet hätten. Es erscheint unmöglich, daß man schon vor Gudea in der Kenntnis der Himmelserscheinungen soweit vorgeschritten war, die Wandelsterne als Einheit zusammenzufassen und nach dieser Einheit die Zeit einzuteilen, denn diese Zusammenfassung der sieben Gestirne Sonne und Mond + Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn ist keineswegs eine durch die Erfahrung nahegelegte Tatsache, sondern setzt, wie Schiaparelli hervorhebt [1], ein genaues und ziemlich eingehendes Studium voraus, um die Gemeinsamkeit der periodischen Bewegung innerhalb des Tierkreisstreifens zu erkennen. Nachweisbar fand eine wissenschaftliche Behandlung der Planetenbahnen bei den babylonischen Gelehrten erst in den letzten Jahrhunderten vor Cyrus statt. Ähnlich hat auch P. F. X. Kugler in seinem neuesten Werke über die babylonische Planetenkunde [2] festgestellt, daß sich das Bestreben, die stellaren Erscheinungen durch Maß und Zahl zu bestimmen, als erste Anzeichen einer wissenschaftlichen Astronomie erst vom Jahre 700 ab geltend macht. Jedoch müssen wir wohl auch den altbabylonischen Gelehrten eine größere Kenntnis des Sternhimmels zuschreiben als es nach P. Kugler den Anschein haben könnte [3]. Aber angesichts der uralten Verwendung der Sieben als heiliger Zahl, nicht nur im alten Orient, sondern über die ganze Erde hin bei den verschiedensten Völkern, ist es unmöglich, dieselbe aus der gedachten Einheit von Sonne, Mond und den fünf Planeten zu erklären, vielmehr erscheint es wahrscheinlich, daß die Zusammenfassung der Planeten zu einer Siebenheit erst nach dem Hebdomadenprinzip vor sich ging [4]. Anstatt, daß die sieben Planeten im Mittelpunkte der babylonischen Religion stehen, wie man doch erwarten müßte, wenn ihre Zahl die Veranlassung für

---

[1]) Die Astronomie im A. T. S. 117 f. nach Hehn.

[2]) Sternkunde und Sterndienst in Babel. Assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen. I. Buch: Entwicklung der babylonischen Planetenkunde von ihren Anfängen bis auf Christus. Münster i. W. 1907.

[3]) Vgl. jetzt A. Jeremias, Das Alter der babylonischen Astronomie, Leipzig 1908 (Im Kampfe um den Alten Orient 3).

[4]) Hehn, l. c. S. 47.

die Heiligkeit und den umfangreichen Gebrauch der Siebenzahl gewesen wäre, nimmt diesen Platz durchaus die Sonne ein, und die später in die Planeten lokalisierten Götter Marduk-Jupiter, Nebo-Merkur, Ninib-Mars, Nergal-Saturn waren ursprünglich Sonnengottheiten und nur verschiedene Erscheinungsformen der Sonne; ihre Bestimmung zu Planetengottheiten ist erst sekundär.

Die Zahl sieben, sibitti, urspr. seba'tu = sebattu = sebittu = sibitti [1]) von einem Verbum שבא$_4$, šebû sich sättigen, mit dem Begriff des „vollen ungeschmälerten Besitzens, der allseitigen Integrität, des unbeeinträchtigten Daseins" [2]) — wie auch das hebräische שׂבע nicht allein von der körperlichen Sättigung gebraucht wird — wird uns in Wirklichkeit vom Monde dargeboten, dessen Phasen je ein Viertel des Mondumlaufs von $29^1/_2$ Tagen, also $7^3/_8$ Tage betragen. „Hier liegt", sagt Hehn mit Recht [3]), „nicht bloß die Wurzel der Siebenerperiode, der Woche, sondern der eigentümlichen Bedeutung der Siebenzahl überhaupt." Der Mond galt ja der Menschheit von Anfang an als der an den Himmel geschriebene Kalender [4]), als der treue Begleiter, dessen Einfluß auf die Witterung und das Gedeihen der Lebewesen von größter Tragweite war. Alles Wachsen und Abnehmen, Menstruation und Entbindung, Gesundheit und Krankheit galt mit ihm aufs engste verbunden; daher erklärt sich denn aufs beste die Bedeutung, welche die Sieben als heilige Zahl im Leben der Völker gewonnen hat.

Ähnlich wie im babylonischen Volksglauben und in der babylonischen Religion spielt auch in der Hl. Schrift die Sieben eine große Rolle [5]) und zeigt hier noch deutlich den Stempel ihres Ursprungs als der Zahl der Fülle und der Gesamtheit. Schwören, wobei es darauf ankam, alle Mächte Himmels und der Erde zu Zeugen anzurufen, נִשְׁבַּע, ist nach Hehn eigentlich „sich besiebnen", woran noch der Name Be'eršebaʿ, בְּאֵר שֶׁבַע, Siebenbrunnen = Schwurbrunnen (Gen. 21, 24 ff.), erinnert [6]). Wahrscheinlich hieß

---

[1]) Nach Hehn, l. c. S. 55.

[2]) Hehn, l. c. S. 56.

[3]) L. c. S. 59.

[4]) Vgl. Tafel V, 12 ff. des Weltschöpfungsepos und Gen. 1, 14; Ps. 104, 19; Sir. 43, 6—8; Hehn, S. 59 f.

[5]) Hehn, S. 77 ff.

[6]) Vgl. Nöldekes Artikel „Sieben Brunnen" im Archiv für Religionswissenschaft VII (1904), S. 341 ff.

der Brunnen nach Hehn ursprünglich באר שָׂבָע oder ב׳ שבע „Brunnen der Sättigung, des Überflusses“.

Die Übereinstimmung des Gebrauchs der Sieben im alttestamentlichen Opfer-, Reinigungs- und Sühnritus mit den Vorschriften des babylonischen Rituals ist augenfällig. Auch im Alten Testament soll durch diese Zahl beim Opfer die Fülle der Gaben, bei der Sühne die vollständige Lösung von der Sünde und der Krankheit symbolisiert werden. Die Sieben als Begrenzung kleiner Zeiträume wurde gewählt, weil diese heilige Zahl geeignet erschien, eine vollkommene abgeschlossene Periode darzustellen; daher denn auch die hebdomadischen Fristen im Opfer und Sühnritus und bei der Festgesetzgebung [1]). Deshalb bildete sich auch im Anschluß an die vom Monde gegebene Zeiteinteilung, „die als gottgeordneter Zeitabschnitt galt und deren Zahl im Kultus den mit der Gottheit in Berührung kommenden Gegenständen das Gepräge des Abgeschlossenen, Vollkommenen gab, in weiterer Applikation des Hebdomadenprinzipes auf die Zeit ein vollständiges System von Siebenerperioden heraus“; nämlich jedesmal der siebente Tag ist Sabbath, am 14. Nisan beginnt das Osterfest und dauert vom 15. bis 21. Nisan, nach sieben Wochen ist das Wochen-(Pfingst-)Fest Lev. 23, 15 ff.; Deut. 16, 9), der siebente Monat, auf dessen 10. Tag das Versöhnungsfest (Lev. 23, 26; Num. 29, 7) fällt, wird mit Hörnerschall bekannt gemacht (Lev. 23, 24; Num. 29, 1—6), in der Mitte des siebenten Monats, am 15. Tage, wird das siebentägige Laubhüttenfest begangen (Lev. 23, 33; Num. 29, 12). Das siebente Jahr ist das Erlaß- und Sabbathjahr, in welchem der Sklave freigelassen, die Schuld erlassen und die Besitzverhältnisse geordnet werden. Am Laubhüttenfeste dieses Jahres soll auch das Gesetz verlesen werden (Deut. 31, 10). Nach 7 × 7 Jahren endlich hatte im Jubeljahr die größte Festperiode ihren Abschluß (Lev. 25, 8 ff.) [2]).

Alle diese Bestimmungen wurzeln nach Hehn in letzter Linie in der Vorstellung, daß durch die Sieben eine Periode abgeschlossen werde, die sich harmonisch in die Weltzeit eingliedert, ähnlich wie das Kirchenjahr zugleich eine Darstellung des Lebens Jesu und der ganzen Heilsgeschichte ist. Die ganze Zeitrechnung dieser Welt beruht auf dem Hebdomadenprinzip, wie die göttliche Schöpfungswoche mit dem folgenden Sabbath am Anfange zeigt.

---

[1]) **Hehn**, l. c. S. 86 ff.

[2]) **Hehn**, l. c. S. 88.

Dann kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß der israelitische Sabbath eng mit dieser Bedeutung der Siebenzahl zusammenhängt und gewissermaßen ihre wichtigste Anwendung auf die Zeit darstellt. Das Wort שַׁבָּת ist höchstwahrscheinlich Lehnwort von babylonischem šabattu und knüpft somit direkt an die Siebenzahl an. Über die Etymologie von שַׁבָּת hat man sich noch nicht geeinigt[1]; gewöhnlich sieht man in diesem Substantiv eine Nominalform vom Stamme שָׁבַת „aufhören, ruhen", wobei die einen es als Kontraktion aus שַׁבֶּתֶת auffassen, wie Kimchi, Dillmann, König und Lotz, während Meinhold[2], Bohn[3]) und Jastrow es mit Barth[4]) als ḳättäl-Form betrachten. Zimmern möchte vorläufig noch auf eine Etymologie von šabattu = שַׁבָּת verzichten[5]) und läßt an anderer Stelle die Möglichkeit offen, daß es von šabâtu „aufhören" oder von šabâṭu „zum Zeichen der Trauer an die Brust schlagen" kommt, wobei in letzterem Falle šabaṭtu = šabattu der Buß- und Trauertag wäre[6]).

Der Erklärung Nielsens, der šabattum von šubtu „Mondstation" ableiten will, wobei das „Stillsitzen" des Mondes die Veranlassung zur Feier des irdischen Ruhetages geworden ist, wird man sich nicht anschließen können[7]). Immerhin liegt ja der Gedanke nahe, den Sabbath mit dem Monde zusammenzubringen, und Meinhold sieht in שַׁבָּת (von שָׁבַת „fertig sein") den „fertigen Mond" oder Vollmond, entsprechend dem babylonischen šabattu, das er auch auf den Vollmond bezieht[8]). Allein so sehr sich diese Meinung mit der Grundbedeutung von שָׁבַת rechtfertigen ließe, entspricht sie doch nicht den Tatsachen, da der Sabbath niemals als Monatsmitte oder als Vollmond erscheint, und man unter dieser Voraussetzung alle Stellen, in welchen vor Ezechiel der Sabbath als siebenter Wochentag erscheint, als nachexilisch erklären müßte, denn bekanntlich soll erst Ezechiel den Wochen-

---

[1]) Vgl. Hehn, l. c. S. 91 ff.; Ed. König, Neue kirchl. Zeitschrift XII, S. 374.

[2]) Sabbath und Woche, S. 12 f.

[3]) Der Sabbath im A. T. und im altjüdischen religiösen Aberglauben, Gütersloh 1903, S. 3.

[4]) Nominalbildung § 15.

[5]) ZDMG 58 (1904) S. 202.

[6]) KAT³ S. 593 f.

[7]) Altarab. Mondreligion, S. 69.

[8]) Sabbath und Woche, S. 12.

sabbath in seiner religiösen Bedeutung dem Volke aufgezwungen haben.

Neuerdings hat man in dem richtigen Gefühl, daß שַׁבָּת mit der Siebenzahl zusammenhänge, es mit שֶׁבַע und שִׁבְעָה „Siebenheit" verknüpft [1]). Allein man sieht nicht ein, wie neben dem gebräuchlichen Wort שִׁבְעָה für „Siebenheit" ein anderes שבת entstanden sein sollte, zumal das Dageš im ב Schwierigkeiten macht. Am besten läßt sich das hebräische שַׁבָּת als Lehnwort aus assyrischem šabattu verstehen, daher das Hervortreten des zweiten ת in שַׁבָּת, während das Dageš im ב nach Hehn eine Kompensation für die abgefallene Femininendung darstellt. Šabattu selbst möchte Hehn [2]) als kättäl-Form vom Stamme $א_4$שב auffassen, und zwar so, daß es mit sibitti, das ja auf seba'ti zurückgeht, ursprünglich wesentlich identisch wäre. Durch den Einfluß des in i gespitzten a habe sich der Zischlaut š zu s differenziert, so daß sibitti und šabattu in demselben Verhältnis stehen wie irbitti und a$_e$rba'tu (vier). Dann würde also šabattu „Fülle, Sättigung" und die daraus folgende Integrität und Vollkommenheit bedeuten.

Und das stimmt aufs beste mit der Gleichung, die uns II R 32, 16 a b = CT XVIII, 23 bietet: ûm nuḫ libbi = ša-bat-tum, d. h. šabattum wird als „Tag der Beruhigung des Herzens" (sc. der Götter) erklärt; mit andern Worten: „an dem Tage, an welchem das Herz der Götter beruhigt wird, tritt šabattu, Befriedigung, der Zustand der Ganzheit, der Integrität, die Versöhnung ein", also Beruhigungstag = Versöhnungstag [3]). Die babylonischen Vokabulare bestätigen uns vollkommen, daß es sich bei šabattum um einen Tag handelte, an welchem die Götter durch Gebete und Opfer versöhnt wurden; allerdings bedeutet šabattu an sich nicht einen Tag, sondern nur das Versöhnen und Versöhntwerden der Götter [4]).

Wenn man die Litaneien und Gebete liest, wo immer wieder Anrufungen vorkommen wie: „Dein erzürntes Herz, o Gott ..., beruhige sich" u. ä., kommt man ohne weiteres auf die Vermutung, daß diese an den šabattu-Tagen rezitiert zu werden pflegten.

Jedenfalls ist dieser babylonische šabattu kein Ruhetag; aber der hebräische Sabbath an sich ebensowenig. Wie Hehn be-

---

[1]) Besonders Benzinger in seiner Archaeologie und H. Hirschfeld im Journ. Roy. Asiatic Society (1896) S. 353—359.

[2]) L. c. S. 93. [3]) Hehn, l. c. S. 94. [4]) Hehn, l. c. S. 96.

wiesen hat, ist die Grundbedeutung des Verbums שָׁבַת, von welchem man שַׁבָּת ableitete, nicht „ruhen“ sondern „Sabbath halten“. Weil šabattu die Fülle und Integrität bezeichnet, שַׁבָּת spez. die volle Periode, so ergibt sich die Bedeutung „fertig, vollständig sein, aufhören“ und erst in zweiter Linie die Bedeutung ruhen. Šabâtu und שָׁבַת sind demgemäß nur Denominativa von šabattu und שַׁבָּת.

Infolgedessen ist Ex. 23, 12 zu übersetzen: „Sechs Tage sollst du arbeiten, am siebenten Tage sollst du Sabbath feiern (תִּשְׁבֹּת), damit ruhe (יָנוּחַ) dein Ochs, dein Esel . . .“; ebenso Ex. 31, 17: „Er soll ein Zeichen sein zwischen mir und den Söhnen Israels in Ewigkeit, denn in sechs Tagen machte Jahwe Himmel und Erde, aber am 7. Tage hielt er Sabbath (שָׁבַת) und ruhte (וַיִּנָּפַשׁ)“; ebenso ist es Ex. 34, 21; Lev. 26, 34f.; Jes. 14, 4b; 33, 8. In allen diesen Stellen, sagt Hehn, fühle man den Gedanken der Vollendung und des Abgeschlossenseins deutlich durch, und es wird auch klar, daß nur eine kleine Umbiegung dazu gehörte, um den Gedanken der Ruhe einzuführen [1]).

Besonders macht Hehn auf Gen. 2, 2f. aufmerksam, wo וַיִּשְׁבֹּת in absichtlichen Zusammenhang mit וַיְכַל gebracht wird: „Und Gott vollendete am 7. Tage sein Werk, das er gemacht hatte und er war fertig am 7. Tage mit aller Arbeit, die er gemacht hatte“; besonders deutlich wird die Bedeutung von שָׁבַת in v. 3: „Und es segnete Gott den 7. Tag und heiligte ihn, denn an ihm war er fertig mit allem Werke, das er geschaffen hatte.“ Nicht das Ruhen war der Grund für die Heiligung und Segnung des 7. Tages, wohl aber die Vollendung des Schöpfungswerkes. „Der siebente Tag soll als Tag der Vollendung des göttlichen Werkes, als krönender Abschluß der Schöpfung betont werden.“

Weil שָׁבַת im Ḳal eben nicht „ruhen“ bedeutet, ist dieser Begriff im Niphal und Hiphil gar nicht vorausgesetzt; diese bedeuten lediglich „zum Aufhören gebracht werden“ und „machen, daß etwas aufhört“. Warum heißt das Hiphil nicht ‚ruhen lassen‘? fragt Hehn [2]) und antwortet: „Weil dem Verbum diese Bedeutung von Haus aus fremd ist.“ In der Tat paßt die Bedeutung „aufhören“ an einer Reihe von Stellen allein, während „ruhen“ gar keinen Sinn gibt; z. B. Gen. 8, 22: „In Zukunft sollen Saat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht

---

[1]) L. c. S. 99. [2]) L. c. S. 100.

nicht aufhören (לא ישבתו)"; die Deutung: „sie sollen nicht ruhen, nicht zur Ruhe kommen" ist unmöglich. Ebenso heißt Jos. 5, 12 וישבת המן „und es hörte das Manna auf", nicht „es gelangte zur Ruhe". Hehn führt weiter an: Jes. 24, 8; Prov. 22, 10; Thren. 5, 14. 15; Neh. 6, 3; Jer. 31, 36; Hos. 7, 4; Job 32, 1 und schließt: „Diese Beispiele sind der eklatante Beweis dafür, daß dem Verbum שבת die Bedeutung „ruhen" vollständig fremd ist, daß vielmehr erst infolge der Sabbathpraxis der Ruhe Sabbathfeiern = ruhen gesetzt wurde" [1]). In der Bedeutung „aufhören, fertig sein" geht das Verbum שבת dann auf die Bedeutung des Stammes שבע, šabattu und sibitti „Fülle, Vollständigkeit" zurück, und zum Schluß kann Hehn auf die bekannte Gleichung šabâtu = gamâru VR 28, 14ef (= CT XVIII, 13, 14ab) hinweisen, denn gamâru ist das bekannte Wort für „vollenden, zu Ende bringen", und wird daher auch vom Abtragen einer Schuld und dem Erfüllen der eingegangenen Verpflichtungen gebraucht. Aber bis jetzt haben wir für den babylonischen šabattu-Tag noch keine Beziehung auf die Siebenerperiode entdeckt. Statt dessen finden wir in den Festkalendern für die Monate Elul II und Marchešwan (IV R 32f.), daß der 7., 14., 19., 21., 28. Tag des Monats einen besonderen Charakter trug, der 19. Tag als 7 × 7. Tag vom vorhergehenden Monat an gerechnet; diese Tage werden als ûmu limnu „böse Tage" bezeichnet und an ihnen müssen verschiedene Vorschriften beobachtet werden, welche folgendermaßen zusammengefaßt werden [2]):

> „Der Hirte der zahlreichen Völker [3]) darf Fleisch, das auf Kohlen gebraten ist, Aschenbrot nicht essen, sein Leibesgewand nicht wechseln, reine [4]) Kleider nicht anziehen, eine Opferspende nicht ausgießen. Der König soll seinen Wagen nicht besteigen, als Herrscher nicht sprechen, an geheimnisvoller Stätte soll der Magier keine Sprüche sagen, der Arzt soll an den Kranken seine Hand nicht legen, einen Bannfluch zu vollziehen, ist nicht möglich."

Darauf folgt eine für die verschiedenen Tage fast gleichlautende Bestimmung über die Darbringung eines Opfers durch den

---

[1]) L. c. S. 101.

[2]) Hehn, l. c. S. 106; Jeremias in ATAO² S. 184 f. Der Text bei Delitzsch, Assyrische Lesestücke⁴, S. 82.

[3]) Der König?

[4]) Das ‚seine' bei Jeremias ist Druckfehler

König. Es handelt sich an diesen Tagen keineswegs um Ruhe, sondern um Enthaltung von dem, was man zu tun pflegt; es sind Trauer- und Fasttage; man darf keine frisch zubereiteten Speisen genießen, darf keine Festtagskleider anziehen und kein Opfer darbringen. An diesem Tage ist die Harmonie zwischen Menschen und Göttern gestört. Der König darf nicht in prunkvollem Aufzuge ausfahren oder ins Feld ziehen, das würde als Anmaßung und als Herausforderung der Götter erscheinen; er darf endlich auch als Herrscher und Richter keine Entscheidungen treffen. Da die Beziehungen zwischen Menschen und Göttern abgebrochen sind, muß der Magier die Dämonen gewähren lassen und der Arzt darf seine Kunst nicht ausüben, denn an diesem Tage würde ihm sicher nichts gelingen. Nicht einmal einen Fluch darf man gegen einen Feind aussprechen; denn die Götter zürnen.

Von Ruhetagen war hierbei keine Rede; vielmehr können wir beobachten, wie an diesen Monatstagen Kontrakte geschlossen wurden wie an allen andern. Obige Vorschriften waren deutlich nur für die Stände bestimmt, welche die erste Stelle im Staate einnahmen. Nach allem handelt es sich um die Versöhnung des Zornes der Götter. Weil am 7. Tage eine volle Periode zu Ende ist, ist dieser Tag nach Hehn besonders geeignet, als Sühne- und Versöhnungstag zu dienen. Der Mensch suche an diesem Tage die Fehler des verflossenen Zeitraumes durch Enthaltsamkeit wieder gut zu machen und zugleich die Gunst der Götter für die Zukunft zu gewinnen. Um Unterlassung der Arbeit handelt es sich jedenfalls nicht, wenn man auch nicht leugnen kann, daß ein gewisser Ansatz dazu vorhanden ist.

Die Siebenertage sind mithin ein Art von Banntagen, böse Tage; ja es scheint, daß man den Mond zu ihnen in besondere Beziehung brachte. Wenn man die Bemerkung über die Siebenertage III R 64, 18b liest: „wenn der Mond am 7., 14., 21., 28. einen Hof sammelt, so sollst du es als eine Verfinsterung beurteilen“ [1], denkt man unwillkürlich an die von King herausgegebenen „Handerhebungsgebete“ [2]; bei den in diesen Texten so häufig erwähnten Mondfinsternissen, bei deren Eintritt die Beschwörungen offenbar rezitiert und die angegebenen Zeremonien vorgenommen wurden, wird man doch kaum an eigentliche Verfinsterungen

---

[1]) Vgl. Hehn, l. c. S. 109.

[2]) L. W. King, Babylonian Magic and Sorcery.

denken, sondern an irgendwelche Vorzeichen, wie der eben zitierte Text auch nahelegt.

Wenn nun diese babylonischen Siebenertage auch als šabattu-Tage bezeichnet würden, wäre die Beziehung des israelitischen Sabbaths zu ihnen urkundlich gesichert. Das können wir bis jetzt noch nicht nachweisen. Jedoch steht fest, daß die Siebenertage den Charakter der šabattu-Tage an sich tragen. Nach Hehn ist es kaum fraglich, daß die Siebenertage mit dem wechselnden Laufe des Mondes zusammenhingen, und daß die Siebenzahl für die Beurteilung dieser Tage maßgebend war, sei daraus ersichtlich, daß der 19. Monatstag als besonders „böser Tag“, als Zornestag gelte, wahrscheinlich, weil bei ihm die Sieben in der Potenz zur Geltung komme. Aber gerade der 19. Tag zeigt, daß eine siebentägige Woche als Zeiteinteilung nicht vorhanden war [1]).

Wie die Babylonier den siebenten Tag als Sühnetag benutzten, faßte man in Israel diesen Tag gleichfalls als Abschluß der am Himmel dargestellten Periode und betrachtete ihn gleichsam als Opfer an Jahwe, indem man sich an ihm von allem Wirtschaftsbetriebe fernhielt und ihn „heiligte“. An diesem Tage soll der Mensch auf Vermehrung seines Besitzes verzichten: er darf nicht ackern und einernten, nicht Handel treiben oder Karawanen aussenden, er muß sich aller Handlungen enthalten, in denen seine Herrschaft über die Natur zum Ausdruck kommt. Es ist nicht das Ruhen in erster Linie, das den israelitischen Sabbath auszeichnet, sondern sein Heiligkeitscharakter, der durch eigenwilliges Auftreten des Menschen verletzt wird; der Sabbath ist gleichsam ein Zeitopfer an Jahwe. Es läßt sich nicht leugnen, daß gewisse für die babylonischen Siebenertage geltende Vorschriften mit dem Sabbathgesetz zusammenstimmen. So ist das Verbot, kein Feuer anzuzünden (Ex. 35, 3), gewiß nicht im Interesse der Erholung gegeben, sondern erinnert nach Hehn vielmehr an die babylonische Vorschrift, an den Siebenertagen kein gebratenes Fleisch und kein frischgebackenes Brot zu essen [2]). Auch das Verbot des Einsammelns von Manna (Ex. 16, 22 ff.), des Marktverkehrs (Am. 8, 5; Neh. 10, 31; 13, 15—22) ist nicht zum Zwecke des Ausruhens von der Arbeit gegeben; besonders der Markttag am Sabbath lag ja durchaus im Interesse der Landbevölkerung; und all die späteren

[1]) L. c. S. 113.

[2]) Hehn, l. c. S. 122

peinlichen Vorschriften über den Sabbath sind die Konsequenz des Grundgedankens dieses Tages, seiner absoluten Heiligkeit, die auch durch die kleinste Arbeit schwer geschändet wurde.

Es entspricht nun den Anschauungen über die Gesetzgebung des jehowistischen Geschichtswerkes, die wir oben an der Hand der Quellen entwickelt haben, durchaus, wenn das Grundgesetz des Bundes, Ex. 20, 1—17, vor allem den Heiligkeitscharakter des Sabbaths und die daraus sich ergebenden Folgen betont, während die in Deut. Kap. 5 enthaltene Rezension andern Bestrebungen gegenüber die absolute Geltung des Gebotes und die menschenfreundlichen Seiten desselben hervorhebt. Die theologische Begründung, wodurch die Sabbathperiode als die der von Gott am Anfange gesetzten Weltharmonie entsprechende Zeiteinteilung eingeführt wird, eignete sich nur für den Exodustext. Das Bundesbuch Ex. 23, 12 macht ähnlich auf die wohltätigen sozialen Wirkungen der Sabbathinstitution aufmerksam, während Ex. 34, 21 in Verbindung mit der Darbringung der Erstgeburt den Opfercharakter des Sabbaths betont.

So sehen wir auch am Sabbathgebot, daß seine in späterer Zeit erfolgte Ausgestaltung nicht eine Erfindung der Priester ist, wie neuere Kritiker behaupten, sondern, wie man es auch auf anderen Gebieten häufig beobachtet, uralten Anschauungen entspricht. Denn man wird Hehn zustimmen müssen, wenn er ausführt, daß sich seine Verwandtschaft mit den babylonischen Siebenertagen nicht leugnen lasse trotz der totalen Verschiedenheit, in der uns beide Institutionen äußerlich entgegentreten [1]. Ein gewisser ernster Grundzug ist dem Sabbath trotz aller Sabbathfreude stets eigentümlich gewesen und bricht im späteren Judentum wieder hervor.

Mit Recht betont Hehn, daß diese Ähnlichkeit des israelitischen Ruhetages mit den babylonischen Buß- und Versöhnungstagen nicht auf Entlehnung beruht, sondern auf selbständiger Entfaltung gemeinsamer Grundgedanken; es ist hier wie auf dem Gebiete des Rechts, wo die Ähnlichkeit des Bundesbuches mit dem Hammurabigesetz nur als verschiedene Entfaltung des gemeinsemitischen Gewohnheitsrechtes verstanden werden kann. Alles, was wir im Alten Testament vom Sabbath erfahren, erklärt sich nur, wenn die Beobachtung desselben eine alte Volkssitte war, die

---

[1]) Hehn, l. c. S. 122.

von jeher als gottgewollte Einrichtung galt, die der Weltordnung entsprach und die in verschiedenen Zeiten verschieden gefeiert wurde. Es liegt kein stichhaltiger Grund zu der Annahme vor, daß der siebente Tag nicht schon von dem israelitischen Hirtenvolke beobachtet sein könnte. Wenn Israel diese Einrichtung von Babylon durch Vermittelung der Kanaaniter überkommen hätte, müßte doch bei den Nachbarn Israels eine Art Sabbathordnung nachzuweisen sein. Davon ist nichts bekannt. Vielmehr wird Moses eine an den Mondlauf anknüpfende altisraelitische religiöse Sitte benutzt haben, indem er auf göttliches Geheiß die Beobachtung derselben zur Bundespflicht machte. Auf dieser Grundlage konnte sich dann die Sabbathinstitution entfalten und nach dem Exil in den gänzlich veränderten Bundesverhältnissen des Bundesvolkes den Charakter eines eigentlichen Bundesmerkmals annehmen.

γ) Das Begierdeverbot.

In bezug auf das Begierdeverbot wurde schon gezeigt, daß das Begehren beim natürlichen Menschen nichts Abstraktes, sondern etwas Reales ist; in diesem Gebote ist das Begehren an sich nicht in jeder Form verboten, denn dem rechtmäßigen Erwerbe fremden Besitzes durch Kauf, Schenkung und Tausch geht auch ein Begehren voraus; dieses Begehren und Wollen ist ja die Macht, welche durch Zuneigung und Abneigung das Spiel der Kräfte in Bewegung setzt. Gemeint kann nur jenes Begehren sein, welches sich über die Schranken der Rechtsordnung hinwegsetzt und in die Rechtssphäre des Mitmenschen eingreift. Das ist naturgemäß das sündhafte, ungezügelte Begehren. Isebel und Ahab konnten den Wunsch hegen, Naboths Weinberg zu besitzen, zu dessen Verwirklichung die in der Rechtsordnung vorgesehenen Wege offen standen. Der Wille des Besitzers bildete die unübersteigbare Schranke; daher wurde das Begehren ein sündhaftes, sobald es sich gegen den Willen Naboths zur Geltung zu bringen versuchte. Naturgemäß ist die Begierde nach einem fremden Eheweibe immer gegen die Rechtsordnung gerichtet und daher stets sündhaft. Es gibt keine Gründe, die uns nötigten, ein solches Gebot der mosaischen Zeit abzusprechen.

Der jetzige Wortlaut des Gebotes kann keinen Gegenbeweis abgeben, selbst wenn das „Haus“ einem Hirtenvolke abgesprochen werden müßte, denn בית bedeutete auch „Zelt“ ebenso wie die heutigen Wüstenbewohner unter بيت ihr Zelt verstehen. Eine

Aufzählung des hauptsächlichsten Eigentums des Nächsten als Objekt des Begehrens lag in der Natur dieses Gebots, weshalb man sich der Formulierung Eerdmans: Gij zult niet begeeren wat uws naasten is, nicht wird anschließen können. Eine Spezialisierung des Begriffs „fremdes Eigentum“ wird vielmehr schon der Urform des Gebots angehört haben, und diese kann nicht viel anders gelautet haben als der jetzige Text. Der Einwand von Matthes, wenn „Haus“ von Anfang an im Texte gestanden hätte, dan wordt daarmee de na-nomadische vorsprong de wet bevestigd, daar slechts boeren en stadsmenschen huizen hebben, terwijl de bedouinen tenten bewonen [1]), beruht daher auf irrtümlichen Voraussetzungen.

Man kannte in Israel nur einen von Jahwe selbst am Sinai geoffenbarten Dekalog, Ex. 20 und Deut. 5, der das Grundgesetz des Gottesbundes bildete und in dem sich alle kommenden Gesetze spiegeln.

c. Das Alter der in den altisraelitischen Geschichtswerken niedergelegten Traditionen und das Bundesbuch.

Wir haben nunmehr das, was uns die altisraelitischen Geschichtswerke über die Entstehung des Gottesbundes berichtet haben, forschend und ordnend durchmessen. In bewußter und fortschreitender Verengerung des Gesichtskreises führte uns die israelitische Überlieferung von der Weltschöpfung durch die erste Verderbnis der Menschheit und die Sühne der Sintflut mit Noah an den Beginn eines neuen Zeitalters, in welchem Jahwe mit der Erwählung Abrahams sich ein Volk zur Ausführung seines Heilsplanes zu schaffen begann. Unter Leitung der göttlichen Vorsehung wuchs das Volk heran, bis es in der Not der ägyptischen Knechtschaft und in der Errettung aus derselben den Gott der Väter erkannte. Nun war die Zeit gekommen, die mit dem Väterbunde beabsichtigte Erweiterung der Gotteserkenntnis auf Erden eintreten zu lassen, indem Jahwe dem von ihm bereiteten Volke seinen Namen kund tat und sich entbot, mit ihm ein Bundesverhältnis einzugehen. Nach beiden Berichten bereitet sich das Volk durch Heiligung auf die in Aussicht stehende furchtbare Theophanie vor, die einen unauslöschlichen Eindruck von der göttlichen Majestät und eine heilsame Furcht vor der Sünde zurück-

[1]) In Teylors Theologisch Tijdschrift IV, 1, S. 49.

läßt und so das Volk aufs beste disponiert, die Bundesverpflichtungen gewissenhaft zu beobachten, deren ewig gültige Grundlage dem zitternden Volke von Jahwe selbst in Gestalt des Dekalogs mit Donnerworten ans Herz gelegt wurde. Nach der Zustimmung des Volkes besiegelt ein Bundesmal der Ältesten vor Jahwe bei feierlicher Theophanie nach der Erzählung des Elohisten die Berîth. Der jahwistische Bericht ist hier und im folgenden stark gekürzt, muß aber eine Parallele zum elohistischen gebildet haben.

Da zu einem Vertrage auch eine geschriebene Urkunde gehört, erhält Moses den Auftrag zur Entgegennahme derselben und zum Empfange weiterer Offenbarungen über die Leitung des Volkes und seine religiöse und soziale Organisation noch einmal auf den Berg zu steigen. Hier gräbt Gott selbst nach dem Berichte beider Erzähler den Dekalog auf zwei Steintafeln ein, mit denen Moses nach vierzigtägigem Aufenthalt auf dem Berge zum Volke zurückkehrt. Sobald er dem Lager näher kommt, macht er die Entdeckung, daß sein Volk durch ein abgöttisches Opferfest dem Bunde untreu geworden ist. Die drohende Vernichtung des Volkes wendet Moses durch sein fürbittendes Gebet ab und erhält nun den Auftrag, den Aufenthalt am Gottesberge abzubrechen und das Volk sofort nach dem verheißenen Lande zu führen. Angesichts der großen Trauer und Bestürzung der Israeliten darüber, daß sie nun der unmittelbaren Gegenwart ihres Gottes verlustig gehen würden, entschließt sich Jahwe, dem Volke in der Bundeslade ein Zeichen seiner ständigen Gegenwart mit auf den Weg zu geben und befiehlt die Einrichtung eines seinem Wesen entsprechenden Kultus, dessen Mittelpunkt das Zelt mit der Gotteslade bildete. Die Einsetzung von Kultusdienern, der Bau und die Aufstellung des Zeltes sowie der heiligen Lade, in welche die Tafeln mit dem Gesetz gelegt wurden, vervollständigten die religiöse Organisation Israels, worauf das Volk nunmehr den Abmarsch nach dem gelobten Lande antreten konnte. Die Bundeslade übernahm dabei die Führung.

Auf dem Marsche hatte Moses mannigfaltige Gelegenheit, die ihm von Jahwe geoffenbarten Normen für die Organisation und Leitung des Volkes in das Leben umzusetzen und zugleich als bindende Vorschrift Jahwes einzuschärfen; als dann das Volk in den Ebenen Moabs lagerte und sich anschickte, den Jordan zu überschreiten, wohin ihm sein großer Führer nicht folgen durfte, war es an der Zeit, das für die künftigen Wohnsitze geltende

göttliche Gesetz zu publizieren und das Volk in feierlicher Berîth-zeremonie darauf zu verpflichten. Von dieser Bundeserneuerung in Moab, der letzten Tat des großen Moses, haben wir einen rekonstruierten Bericht des Elohisten, während das judäische Geschichtswerk hier nicht erhalten ist. Darnach wies Moses das Volk noch einmal auf die Gnadentaten Jahwes hin und erinnerte dasselbe an die Verkündigung des dekalogischen Gesetzes am Berge Sinai, wie sie damals angstvoll zurückbebten vor der Majestät Jahwes, und Moses baten, die Vermittelung für die weitere Gesetzgebung zu übenehmen. Was ihm Jahwe damals auf dem Berge mitgeteilt habe, solle Israel jetzt erfahren und es solle dieses Gesetz als kostbares Erbteil und als göttliche Vorschrift für das Leben im Westjordanlande mit hinübernehmen. Dann verkündigte Moses die im heutigen sinaitischen Bundesbuche zusammengefaßten Gesetze und schrieb sie in ein Buch, welches er nach erfolgter Verpflichtung den Priestern zur treuen Obhut übergab. Für den nächsten Tag wurde das Volk zu einer neuen Versammlung vor einem unterdessen aus unbehauenen Steinen errichteten Altare berufen. Jünglinge als Vertreter des Volkes brachten Brandopfer dar und schlachteten junge Stiere als Heilsopfer; die eine Hälfte des Opferblutes sprengte Moses darauf an den Altar, von dem der Duft der Brandopfer emporstieg, und, nachdem er die andere Hälfte des Blutes in kupferne Becken getan hatte, las er das Gesetzbuch vor; das Volk erklärte feierlich seine Zustimmung und wurde von Moses durch Besprengung mit dem Opferblute in Pflicht genommen. In einer weiteren Rede läßt darauf der Elohist Moses Vorkehrungen für beständige Gesetzesunterweisung in Israel treffen. Znächst sollen die Familienväter in dem ihnen anvertrauten Kreise für die Kenntnis des Gesetzes Sorge tragen, während den Priestern eine öffentliche Vorlesung desselben am Laubhüttenfeste des siebenten Jahres anbefohlen wird.

Weiterhin soll das Gesetz an der altheiligen Stätte von Sichem auf großen Steinen schriftlich aufgestellt, und es soll daselbst nach der Eroberung des Westjordanlandes eine nochmalige feierliche Verpflichtung des ganzen Volkes auf das Gesetz vorgenommen werden, wobei das Land der Verheißung durch Segen und Fluch, welche auf dasselbe gelegt wurden, gleichsam zum Zeugen des Bundes und zum Rächer desselben für den Fall seiner Mißachtung genommen wurde.

Wie wir auch sonst durchgängig beobachten können, bietet der Jahwist zum Elohisten im geschichtlichen Entwicklungsgange des Gottesbundes eine genaue Parallele, nur daß der elohistische Bericht dominiert; wir wissen nicht, ob der Jahwist trotz Ex. 34 noch weiteres vom alten Bundesbuch gebracht hat. Da sein Buch mehr den Charakter einer Privatarbeit trug, kam es neben der altangesehenen im ständigen Gebrauch der Priester befindlichen elohistischen Erzählung nur in zweiter Linie in Betracht. Der Befund unserer Untersuchungen bestätigt also das, was wir zu Anfang derselben von den beiden Quellenschriften gesagt haben.

Wie ist der wesentlich gleiche Umfang und Stoff beider Quellen näher zu verstehen? Ist nicht ein Abhängigkeitsverhältnis sehr naheliegend? Da nach der neueren Kritik das jahwistische Werk das ältere ist, müßte es auf den Elohisten einen beherrschenden Einfluß ausgeübt haben. Diese Ansicht ist auch von verschiedenen Forschern, neuestens von B. Luther vertreten worden [1]). Nach Luther ist der Jahwist kein Judäer, sondern ein Israelit, dessen bedeutende Persönlichkeit und glänzende schriftstellerische Begabung es erreicht haben sollen, daß das von ihm geschaffene dichterische Bild von der Vergangenheit des Volkes das traditionelle ganz verdrängte [2]). Der Elohist stehe daher völlig in seinem Banne; er wollte ein Konkurrenzwerk schaffen, fühlte sich aber völlig abhängig vom Jahwisten, so daß er „aus der Fülle der Sagen" fast dieselben auswähle wie sein Gegner. Selbst in der Auffassung schließe er sich ihm an und wage nur hie und da eine abweichende Ansicht zu äußern. Ja „wenn E von einigen Stellen die traditionelle Sagengestalt durchscheinen läßt, so ist das ein Beweis seiner geringeren Kraft" [3]).

Zu dieser den Tatsachen widersprechenden Ansicht muß man kommen, wenn man den Jahwisten ebenso frei mit der Tradition schalten läßt [4]), wie Luther es für sich in Anspruch nimmt. Denn wenn der Jahwist dieselbe nach Luther beliebig geändert hat und der Elohist als treuer Gefolgsmann alle diese Willkürlichkeiten mitmacht, muß der Jahwist allerdings ein alles überragendes Genie gewesen sein.

In Wirklichkeit stellen sich dieser Annahme, wie O. Procksch

---

[1]) Bei Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 107 ff.

[2]) L. c. S. 158 ff.

[3]) L. c. S. 169. [4]) L. c. S. 127.

schon betont hat [1]), die größten Schwierigkeiten entgegen. So ähnlich der Gang der Ereignisse in beiden Erzählungen auch sein mag, so hat doch jede der letzteren eine Reihe von schriftstellerischen Eigentümlichkeiten, deren Vorhandensein ja erst eine Trennung und Ausscheidung derselben ermöglicht hat, dazu ein Plus an manchen Stoffen, was alles bei Entlehnung des Elohisten aus dem Jahwisten undenkbar wäre. Vielmehr ist gerade letztere Quelle viel künstlerischer und freier mit dem vorhandenen Stoffe umgegangen als die sich eng an die volkstümliche Erzählung anschließende ephraimitische. Mit Recht sagt daher Procksch, daß die Variationen der wesentlich gleichen Themen sich nur begreifen lassen, wenn sie als unabhängige Ausgestaltung einer dritten Überlieferung aufgefaßt werden. „Eine Quelle, die in der Nähe der Ereignisse lag, hat sich in zwei Sagenströme geteilt, deren einer vom Jahwisten, der andere vom Elohisten in ein festes Bett geleitet wurde, in dem er durch die Geschichte hinabfloß“ [2]).

Weiterhin weist Procksch auf die wichtige Tatsache hin, die damit ausgesprochen ist. Da nämlich die Hauptüberlieferung in den beiden alten Geschichtswerken wesentlich gleich ist, aber doch beide in ihrer Ausgestaltung als Literaturprodukte soviel Individuelles haben, daß sie voneinander unabhängig sein müssen, muß die althebräische Volksgeschichte von Abraham bis zur Eroberung Palästinas in der Hauptsache abgeschlossen vorgelegen haben, ehe eines von den beiden Geschichtswerken entstand. Da nach Procksch die Jahwequelle unter Salomo entstanden ist [3]), kämen wir mindestens bis in die Zeit Davids und Sauls hinauf. Und das mit vollem Recht. Das nationale Selbstgefühl, die Freude an Jahwe und am eigenen Volke, die ungebrochene Kraft und natürliche Schönheit der alten Volksgeschichte führt uns in die Zeit hinauf, in welcher Israel seinen Siegeslauf gegen Philister und andere Unterdrücker auf den Flügeln eines großen religiösen Aufschwungs antrat und für einige hundert Jahre zur politischen Vormacht Palästinas und Syriens wurde, in die Ausgänge der Richter- und die erste Königszeit.

Damals muß die altisraelitische Überlieferung schon jene feste Gestalt gehabt haben, in welcher sie uns jetzt als Hauptmasse in

---

[1]) O. Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch, Die Elohimquelle, übersetzt und untersucht, Leipzig 1906, S. 305 ff.
[2]) L. c. S. 307. [3]) L. c. S. 284 ff.

den beiden alten Geschichtswerken vorliegt. Ob es schon vor diesen unsern Quellen geschriebene Bücher der alten Volkstradition gegeben hat? Nach allem, was wir vom Orient wissen, wird man diese Frage bejahen können. Wenn aber die althebräische Volksgeschichte nordisraelitischer Herkunft ist, wenn die Elohimquelle, wie Procksch wohl gesehen hat, viel weniger von Stil und Gedankenwelt des Volkes abweicht, als die mehr subjektive Jahwequelle, und in vieler Hinsicht urwüchsiger und altertümlicher als der Jahwist ist, wenn die Vorgeschichte des Volkes nicht nur einem Hosea, sondern auch den judäischen Propheten und dem Deuteronomium vor allem nach der ephraimitischen Form bekannt gewesen zu sein scheint, während der Jahwist keinen großen Einfluß ausgeübt hat, wenn der Elohist in den gesetzlichen Stücken durchaus dominiert, wird man angesichts der schon früher auseinandergesetzten Gründe nicht umhin können, die elohistische Quelle als die ältere anzusehen. Sie ist nicht nur die ältere, sondern auch, wie Procksch in seinem Buche über die Geschichtsbetrachtung der vorexilischen Propheten gezeigt hat, die angesehenere [1]). Sie ist ein Volksepos und hat Freude an den Überlieferungen des Volkes. Die Männer, welche ihr die jetzige Gestalt gaben, waren Priester, welche den religiösen Grundzug der Überlieferung noch stärker hervorhoben und so eine israelitische Kirchengeschichte schufen.

Da das nationale und religiöse Leben der Nation im älteren Israel in den geschlossenen Territorien des Nordens seinen Sitz hatte und von hier die Erneuerung des Volkes ausging, muß hierhin auch die Entstehung des elohistischen Geschichtswerkes verlegt werden, und zwar in die erste Königszeit. Es sei nochmals betont, daß die in ihm niedergelegten Erzählungsstoffe älter sind als das etwa in der ersten Königszeit entstandene elohistische Geschichtswerk und daß sie, wie vorhin gezeigt, verhältnismäßig unverändert aufgenommen wurden.

Alle Argumente, die man für eine Entstehung der elohistischen Quelle erst in der Mitte des achten Jahrhunderts anführt — besonders beliebt ist die Zeit Jerobeams II. — sind in ihrer Gesamtheit keineswegs beweisend; es sind teils belanglose Einzelheiten, teils religionsgeschichtliche Voraussetzungen, welche die

---

[1]). Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten, Leipzig 1902.

Tatsachen meistern. Es ist richtig, daß einzelne Momente geltend gemacht werden können, welche in die spätere Königszeit hinunterzuführen scheinen. Aber dieselben verschwinden gegenüber dem ganzen Grundton des Buches und den rechts- und kulturgeschichtlichen Voraussetzungen, welche ihm mit Entschiedenheit seinen Platz spätestens in der ältesten Königszeit anweisen. Es muß hier betont werden, daß die Ansetzung der alten Geschichtswerke nicht ausschließlich ein literargeschichtliches Problem ist. In Wirklichkeit verhält es sich allem Anschein nach so, daß das elohistische Werk, weil es die offizielle und viel gebrauchte Darstellung der alten Überlieferung war, nachträglich manchen Veränderungen ausgesetzt gewesen ist; es war naturgemäß, daß man in ihm auch die veränderten zeitgenössischen Verhältnisse angedeutet wissen wollte. Dazu kommen noch die Eingriffe, welche von den Redaktoren bei der Vereinigung der verschiedenen Erzählungen vorgenommen werden mußten, wie wir ja im Laufe unserer Untersuchungen genugsam gesehen haben.

Vor allem sind es aber die gesetzlichen Stücke, welche bei der Frage nach dem Alter der Quellen den Ausschlag geben. Da der Dekalog schon besprochen worden ist, handelt es sich hier noch um Ex. 34, 11 ff. und das Bundesbuch Ex. 20, 23—23, 33; da das Stück Ex. 34, 11 ff. fast identisch ist mit dem kultischen Schluß der Bundesgesetzgebung, können wir uns auf dieses beschränken. Es war, wie wir gesehen haben, als Moabgesetzgebung und Grundlage des Moabbundes vom Elohisten mitgeteilt und weist durch seine Stellung in dieser Erzählung und seine Aufgabe, dem Volke in der neuen Heimat zu dienen, wohl auf nachmosaische Zeit.

Die Frage nach dem Alter des Bundesbuches ist eine rechts- und kulturgeschichtliche Frage und ist als solche zu lösen. Hier irgendwelche Tendenzen anzunehmen, gegen die ein müßiger Skribent „Front macht“, ist dem ganzen Charakter des Buches entgegen. Bei seiner Beurteilung müssen wir uns die kulturgeschichtliche Entwicklung Israels seit der Einwanderung in Palästina vor Augen halten [1]).

Nachdem Israel einmal ansässig geworden war, mußte ein allmählicher Bruch mit der alten Stammesorganisation eintreten. Die neuen Bedürfnisse, die lokale Trennung und die daraus er-

---

[1]) Vgl. im allgemeinen H. Winckler in KAT^3 S. 154 ff.

wachsende Verschiedenheit der Interessen ließen zunächst eine Lockerung der Stammes- und Blutsverbände und ihre Ersetzung durch lokale Verbände eintreten, wodurch die Familie und ihr Kreis eine erhöhte Bedeutung erhielt. Auf sie und den ihr zugeteilten Grundbesitz als die kleinsten Einheiten gründete sich vor allem die Hoffnung der Nation und baute sich die neue staatliche Organisation des Volkes auf, die die Zersplitterung nach der Ansiedlung wieder beseitigen und neue Einheiten schaffen sollte. So führt in solchen Gemeinwesen die natürliche Entwicklung zum Königtum, dessen Sitz die Stadt ist. Absorbiert aber die Stadt und das Königtum die Kräfte der bäuerlichen Familien, ändern Handel und Geldwirtschaft die Werte, ruinieren sie den Kleinbauer und bilden sie Großgrundbesitz, dann schwinden die Grundlagen der nationalen Kraft, und die Stadt und der königliche Hof werden zum Verderben des Volkes. In Israel ist diese Entwicklung sehr schnell vor sich gegangen, so daß wir schon während der Regierung Salomos einen völligen Umschwung der wirtschaftlichen Verhältnisse bemerken.

Davon ist im Bundesbuch noch nichts zu bemerken. Die sozialen Zustände, aus denen dieses Gesetz erwachsen ist, führen uns in vorkönigliche Zeit; als die Elohimquelle entstand, konnte es schon als ein im wesentlichen der Vergangenheit angehöriges Gesetzbuch in die historische Erzählung von der Entstehung der Jahwereligion aufgenommen werden. In der ersten Königszeit befand sich das alte Bundesbuch in den Händen der Priester schon in einer wesentlich erweiterten Form, die auf den sozialen Umschwung Rücksicht nahm; dieselbe bildet die Grundlage des heutigen Deuteronomiums.

Man kann das Bundesbuch als mosaisch in dem Sinne bezeichnen, daß es in seiner heutigen Gestalt auf eine von Moses' Hand hinterlassene Niederschrift des von den Grundsätzen der Jahwereligion durchleuchteten altsemitischen Gewohnheitsrechtes zurückgeht. Das ursprüngliche als Moabgesetzgebung dienende Bundesbuch ist ja nicht mehr vollständig erhalten; und wenn wir aus den Flüchen Deut. 27, 14 ff. und dem Deuteronomium schließen, daß in dem alten Buche Gesetzesmaterial wie Lev. 18—20 enthalten gewesen sein muß, so wird eine mosaische Herkunft geradezu gefordert. Denn wenn der Stifter der Jahwereligion irgend etwas nach den Grundsätzen derselben geordnet hat, war es in erster Linie das Familienleben. Allerdings stammt das im Bundesbuche nieder-

gelegte Recht nicht von Moses, es ist semitisches Gewohnheitsrecht und war in Israel, soweit es der Kulturzustand des Volkes ermöglichte, schon vorher im Gebrauch, wohl aber kommt von Moses der Geist, in welchem uns dieses Recht entgegentritt.

Aber das uns vorliegende Bundesbuch — und mit dieser Größe haben wir es zu tun — setzt die Zustände eines seit langem im Lande ansässigen Volkes voraus. Als der Stand, auf welchem die Kraft des Volkes beruht, tritt uns eine unabhängige bäuerliche Bevölkerung entgegen. Städtische Verhältnisse werden demgemäß fast nicht berücksichtigt und können im Leben dieses Volkes noch keine Rolle gespielt haben. Das stimmt damit überein, daß die Wirtschaftsformen noch sehr einfacher Art sind. Der Ackerbau steht in Blüte und wird durch mannigfache Bestimmungen geschützt; daneben nimmt die Viehzucht noch einen breiten Raum ein, wie wir besonders aus den Bestimmungen über die Flurschäden ersehen können. Rinder, Schafe und Ziegen sind der regelmäßige Besitz, der Esel dient als Last- und Reittier, wie wir es aus dem Deboraliede und der Jugendgeschichte Sauls wissen (1 Sam. 9, 1 ff.). Dagegen wird das Pferd, das seit der Königszeit in Israel wenigstens im Kriege gebraucht wurde, nicht erwähnt. Neben dem Getreidebau spielt die Kultur des Ölbaumes und der Rebe eine große Rolle. Man freut sich der reichen Erträge des Landes und bringt an den Hauptjahresfesten fröhlich die Erstlinge im Hause Jahwes dar.

Die Geldwirtschaft steckt im Bundesbuche noch sehr in den Anfängen; das Geld wird als Naturprodukt betrachtet; der Begriff Kapital ist zwar vorhanden, aber vom Gesetz nicht anerkannt; von einem Volksgenossen darf man keine Zinsen nehmen (Ex. 22, 24). Jedoch war sonst Geld und Geldeswert wohl bekannt [1]).

Wie wir es für die Verhältnisse vor der Königszeit nicht anders erwarten können, spielt die Familie im Rechtsleben eine große Rolle. Der pater familias an der Spitze verfügt über weitgehende Rechte; der Familie ist das Strafrecht noch nicht aus der Hand genommen; ihr steht die Blutrache zu oder die Annahme und Verweigerung eines Bußgeldes. Die Aufsicht scheint hier die

---

[1]) Vgl. J. Hejel, Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens. Freiburg i. Br. 1907 (Bibl. Studien XII, 4).

Gemeinde mit den Ältesten an der Spitze geführt zu haben. An sie wird die Gerichtsbarkeit von den Ältesten des einstigen Geschlechtsverbandes übergegangen sein. Da eine Zentralgewalt noch fehlte und die oberste Instanz in Rechtsangelegenheiten das Priestergericht im Hause Jahwes war, mußte die Gemeinde, deren vitalste Interessen ja damit berührt wurden, über die Erhaltung der Rechtsordnung wachen.

Die Grundlage des altisraelitischen Rechts und das Motiv des rechten Handelns war die Religion, welche das ganze Rechtsleben durchdrang und die Härten und Grausamkeiten des Gewohnheitsrechtes mit dem Geiste der Barmherzigkeit und Liebe milderte. Sie herrschte und stellte ihre Forderungen auch in Dingen, die außerhalb der eigentlichen Rechtssphäre lagen, kraft des Bundesverhältnisses als rechtsverbindliche Sätze auf. Für alle Armen und Unterdrückten, die nach weltlichem Recht keinen Rechtsvertreter hatten, tritt sie als pater familias ein. In schwierigen Fällen sorgt das Priestergericht als höchste Instanz für die Entscheidung.

Das Bundesbuch setzt die einfachen Verfassungsverhältnisse der vorköniglichen Zeit voraus und weiß auch nichts vom Königtum. Neben der Gotteslästerung wird zwar Ex. 22, 27 auch der Fluch gegen Fürsten im Volke verboten (נָשִׂיא בְעַמְּךָ), aber damit ist nicht der König gemeint, sondern der Stammesführer oder Adelige. Nasî heißt Gen. 34 zwar auch der Herr des Gebietes von Sichem, doch kann dies nur ein Stadtkönig gewesen sein. Das Königtum wird deshalb auch in der Gerichtsbarkeit nicht erwähnt, weil es noch nicht vorhanden war. Auch Procksch gewinnt daher die Überzeugung, daß unser Gesetzbuch von Priestern zusammengestellt ist, welche noch nicht königliche Beamte waren, sondern die, noch völlig unabhängig von den egoistischen Interessen eines königlichen Hofes, sich bewußt waren, die Hüter und Schützer des Rechts zu sein [1]). Er hält es weiterhin wohl für möglich, daß das Bundesbuch als ephraimitisches Gesetzbuch von der Priesterschaft in Silo gesammelt und geformt ist. Um so mehr überrascht es, wenn er die im Bundesbuche vorausgesetzten Kulturzustände auch noch für die Zeit der Entstehung des elohistischen Geschichtswerkes maßgebend sein läßt, also nach seiner Ansicht für die Regierung Jerobeams II. in der Mitte des achten Jahrhunderts. In diese Zeit müsse es um so eher gesetzt werden, als

---

[1]) Die Elohimquelle, S. 230.

gerade um die Mitte dieses Jahrhunderts die Ruhe der Zustände durch neue politische Mächte und durch die ganz neue Weltanschauung einer neuen Prophetie so schwer erschüttert worden seien, „daß das alte Bundesbuch fürder nicht mehr die Rechtsgrundlage für Kultus und Kultur bleiben konnte“ [1]). Das nordhebräische Geschichtsbuch zeige noch keine Spur von den schweren Kämpfen und Stürmen der Prophetie: es sei daher auch nicht gut möglich, daß bei seiner Entstehung „der furchtbare Stoß gegen die alten Zustände . . . von den Propheten schon geführt war“. In dem hier geschilderten Kulturbilde, sagt Procksch, wetterleuchte es noch nicht einmal von dem Gewittersturm, der diese Kultur bald zertrümmern sollte [2]).

Aber nicht die Propheten haben die Kulturzustände geändert und einen furchtbaren Schlag gegen die friedlichen alten Zeiten geführt, sondern die gänzlich veränderte und das Volk dem Untergange entgegentreibende Zeitlage hat die Propheten auf den Plan gerufen; diese kämpfen nicht gegen, sondern für die alte Zeit. Der Gedanke, daß das Bundesbuch vom zwölften bis ins achte Jahrhundert hinein Rechtsgrundlage für Israel gewesen sein könnte, erscheint ganz unmöglich. Gerade im Rechtsleben mußte sich ja der Umschwung der wirtschaftlichen Verhältnisse und der sozialen Lage des Volkes am ehesten zeigen. Mit dem Königtum entstand auch ein Königsrecht in Israel, denn eine der vornehmsten Aufgaben des Königs war der Schutz der Rechtsordnung. Das Bundesbuch nimmt aber darauf keine Rücksicht und setzt so einfache Verhältnisse voraus, daß es schon zu Salomos Zeit nur noch geschichtliches Interesse beanspruchen konnte. Diesem Interesse folgend hat es denn auch der Elohist in sein Geschichtswerk aufgenommen, um der Gegenwart die einfacheren Verhältnisse der Vergangenheit zu erhalten. An seine Stelle war ein erweitertes Bundesbuch, das Deuteronomium, getreten. Die Vermutung von Procksch, daß das Bundesbuch der Priesterschaft von Silo als Handbuch gedient haben könnte, mag daher das richtige treffen. Die mosaische Form desselben zu rekonstruieren, sind wir aber nicht mehr imstande. Ob die Deut. 27, 2 ff. befohlene Aufstellung von Steinen mit dem Text des Bundesgesetzes auf dem Berge Garizim bei Sichem wirklich erfolgt ist und welcher Wortlaut etwa dabei zu Grunde gelegt wurde, darüber wissen wir nichts.

---

[1]) L. c. S. 194. [2]) L. c. S. 195.

Eine solche Maßregel wird sonst nicht erwähnt. Was wir wissen, ist nur dies, daß die heutige Fassung des Bundesgesetzes ein seit langem in Palästina angesessenes Volk voraussetzt.

Die beklagenswerte Verwirrung, welche durch die als unumstößliche Wahrheit verkündete und „in allen Kreisen, wo überhaupt auf Anerkennung wissenschaftlicher Resultate zu rechnen ist" [1]), einfach anzunehmende betrügerische Abfassung des Deuteronomiums am Ende des siebenten Jahrhunderts in der alttestamentlichen Wissenschaft hervorgerufen wurde, während es rechts- und religionsgeschichtlich seiner Grundlage nach in die erste Königszeit gehört, hat es vermocht, dem sinaitischen Bundesbuche in der Entwicklung Israels einen Platz zu geben, der seinem rechtsgeschichtlichen Inhalt widerspricht.

Nach Baentsch bildet das Bundesbuch für das rechtliche, sittliche und religiöse Leben in Israel die Grundlage in der ganzen vorexilischen Zeit, und zwar spiegele sich in ihm der Standpunkt des Volkes bis in die Zeit der ersten großen Schriftpropheten wider. Im ganzen sei es ein Produkt des achten Jahrhunderts [2]). Cornill [3]) läßt die mišpaṭim mit Wildeboer von der Priesterschaft in Bethel kodifiziert sein, während Seinecke [4]) das ganze Buch in nachexilischer Zeit entstanden sein läßt. Stade meint, daß das Bundesbuch, da es in Ex. 22, 28 „ganz unverblümt" die Opferung aller menschlichen Erstgeburten fordere, nur in der Zeit Manasses entstanden sein könne und zwar als erste Kodifikation des Gewohnheitsrechts und der kultischen Sitte [5]). Veranlaßt wurde die Aufzeichnung dieser Gesetze nach der Meinung Stades durch das Einströmen fremder Sitte in der Assyrerzeit; diese Kodifikation bilde den Versuch, dem aufkommenden Fremden gegenüber das Einheimische zu sichern und zur Geltung zu bringen. Vor allen Dingen spreche das Altargesetz für diese Zeit, denn es „mache Front sowohl gegen die bronzenen Altäre, wie Salomo einen gießen ließ, als auch gegen die aus behauenen Steinen aufgeführten, wie Ahas sich einen errichten ließ" [6]). Neben Ex. 20, 24 f. könne der große Jerusalemer Altar überhaupt nicht bestehen, vielmehr seien diese Verse in bewußter Opposition gegen das Zentralheiligtum geschrie-

---

[1]) **Wellhausen**, Prol.[6], S. 9.

[2]) Das Bundesbuch, S. 117 ff.

[3]) Einleitung[5], S. 82.

[4]) Geschichte d. V. Israel I, S. 156.

[5]) Geschichte d. V. Israel I, S. 634.

[6]) **Stade**, l. c. S. 637.

ben, dann natürlich von der Priesterschaft eines der nordisraelitischen Heiligtümer, nachdem das Nordreich schon Jahrzehnte vor Manasse untergegangen war.

So bestätigt uns auch das von den altisraelitischen Geschichtswerken aufgenommene gesetzliche Material, daß dieselben eine Bearbeitung der althebräischen Volkstradition darstellen, wie diese am Anfang der Königszeit ausgebildet vorlag. Mithin ist das, was uns das elohistische und jahwistische Buch über die Entstehung der Jahwereligion und über den Bund Gottes mit Israel mitzuteilen wissen, die Anschauung der gläubigen Kreise des Volkes am Beginn der königlichen Zeit. Damit haben wir den zur Beurteilung der Entwicklung der Bundesidee nötigen festen Standpunkt gewonnen.

d. Zusammenfassung der Bundesforderungen; die Kultuseinheit.

Eine zusammenfassende Darstellung mag uns noch einmal vor Augen führen, welche Forderungen Jahwe als Bundesgott nach Anschauung der ältesten israelitischen Überlieferung an sein Volk stellte.

Die Bundespflicht besteht wesentlich in der rechten Gesinnung gegen Jahwe und in dem daraus hervorgehenden rechten Tun. Für den Elohisten sowohl wie für den Jahwisten steht die ganze Geschichte des Volkes unter dem Gesichtspunkte der Bundesidee. Was sie darstellen, ist die Geschichte des Bundesvolkes und die Einrichtung der Bundesreligion. Sie erkennen in den Ereignissen die waltende Hand der göttlichen Vorsehung und erheben ihren Blick von den geschichtlichen Tatsachen hinweg in die Zukunft zum Ziele der göttlichen Heilsveranstaltungen. Denn das ist ihnen klar: Gott hat ein Ziel bei seinen Taten am eigenen Volke, deshalb muß man sich ihm gläubig unterwerfen und seinem Willen gehorchen: das ist die rechte Gesinnung und das rechte Handeln, welches immer Heil und Segen gebracht hat, wie die Geschichte lehrt. Josephs Brüder hatten Böses im Sinne, Gott aber wandte es zum Guten und benutzte es für seine Zwecke. Gottes Gedanken sind höher als der Menschen Gedanken. Abraham glaubt, und das wird ihm zur Gerechtigkeit angerechnet (Gen. 15, 6). Das Volk glaubt Jahwe und seinem Diener Moses, nachdem es dem Schilfmeere und den Ägyptern entronnen ist (Ex. 14, 31).

Der Begriff des Glaubens hat als notwendige Ergänzung den Begriff der Bundestreue Gottes. Auf die erste Bundesverheißung ist Abrahams Glaube gegründet, und die in diesem Glauben sich dokumentierende rechte Gesinnung ist die feste Grundlage seines Wertes vor Gott, die selbst durch die Forderung des Opfers seines Sohnes, des Erben der Verheißung, nicht wankend gemacht werden kann. Der immer wiederkehrende Begriff der Versuchung und Prüfung (Gen. 22, 1; Ex. 15, 26; 16, 4; 20, 20) zeigt, welcher Wert auf die rechte Gott wohlgefällige Haltung des Volkes sowie der einzelnen Israeliten gelegt wird. Jahwes Wille ist die Großmacht der Geschichte, denn er ist ein fordernder und eifernder Gott.

Rechte Gesinnung und rechtes Tun, die sich in der Geschichte immer bewährt haben, ist auch die Grundforderung des Bundes. Bei der Ankündigung der Sinaiberîth werden die Bedingungen, welche von nun an die Grundlage des Verhältnisses Jahwes zu seinem Volke bilden sollen, zusammengefaßt in den Versen Ex. 19, 5 und 6: „Wenn ihr nun auf mich hören und meinen Bund halten wollt, so sollt ihr mein (besonderes) Eigentum sein unter allen Völkern; denn mir gehört die ganze Erde. Und ihr sollt mir werden ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk.“ Als Israels Pflicht wird also bezeichnet:

1) das שמע בקולי, v. 5aα;
2) das שמר בריתי, v. 5aβ;
3) ein ממלכת כהנים und ein גוי קדוש zu sein, v. 6a.

Diesen Pflichten steht die Gegenleistung Jahwes gegenüber, daß ihm Israel ein besonderes Eigentum von allen Völkern der Erde sein werde, סגלה מכל העמים v. 5bα.

In dem שמר בריתי sind alle Forderungen Jahwes enthalten: wenn diese Berîth stets gewissenhaft zur Grundlage des öffentlichen und privaten Lebens gemacht wird, dann wird das Volk von selbst zu einer ממלכת כהנים und einem גוי קדוש werden und so jenes Werkzeug sein, als welches Gott es sich erwählt hat.

Die ganze folgende Gesetzgebung dient nun dazu, das, was in dem שמע בקולי und שמר בריתי enthalten ist, näher auszuführen, das auf der rechten Gesinnung gegen Gott beruhende rechte Tun, sowohl gegen Gott wie gegen die Mitmenschen.

In unnachahmlicher Klarheit zeichnet zunächst das Bundesgrundgesetz, der Dekalog, die beiden großen Pflichtenkreise: אנכי יהוה אלהיך, und zwar der Gott, welcher mit den Vätern einen

Bund geschlossen und nun ihre Nachkommen aus dem Hause der Knechtschaft auf Adlersflügeln hinausgetragen hat, der Gott, welcher auf Grund seiner Gnadentaten und seiner Bundestreue von den Vätern her Glauben und Vertrauen beanspruchen kann; neben diesem Gotte darf Israel keinen andern haben, es darf Jahwe auch nicht in Bildern verehren oder seinen heiligen Namen verunehren wollen. Als eine vom ganzen Volke und jedem Gliede desselben zu haltende Feier verlangt der Herr vor allem die Heiligung des siebenten Tages und Liebe und Verehrung der Eltern als der ihn auf Erden vertretenden Autoritäten. Und aus der rechten Gesinnung und dem rechten Verhalten gegen ihn entspringt das Wohlverhalten gegen den Volksgenossen und weiterhin gegen alle Menschen als Miterben der Verheißungen Jahwes, ein Verhalten, welches jeden Eingriff in das Leben, die Familie und in Hab und Gut des Nächsten meidet, seinen ehrlichen Namen achtet und die Macht des ungezügelten Begehrens nach fremdem Besitz in sich selbst beizeiten unterdrückt.

Zu den im Dekalog ausgesprochenen allgemeinsten Forderungen Jahwes bildet das Bundesbuch die nähere Ausführung, indem es die im Volke gebräuchlichen Rechtsinstitutionen, welche das Verhalten der Menschen untereinander zu regeln bestimmt sind, mit dem Geiste der Barmherzigkeit und Milde zu durchdringen sucht, für die Rechtlosen und Unterdrückten eintritt und als Norm des menschlichen Handelns in erster Linie nicht das Recht, sondern Liebe und Barmherzigkeit, die das Volk hier selbst von seinem Gotte so oft erfahren, aufstellt. Weiterhin mögen im ursprünglichen Bundesbuch die geschlechtlichen Beziehungen der Menschen eine der Heiligkeit des Bundesgottes und den Aufgaben des Volkes entsprechende Regelung gefunden haben.

Während so der größere Teil des Bundesgesetzes bestimmt ist, Recht und Sittlichkeit zu begründen und den sozialen Frieden und die Wohlfahrt des Volkes zu erhalten, wendet sich der kleinere den besonderen religiösen Pflichten zu, welche der israelitischen Familie oblagen und in deren Erfüllung sie am öffentlichen Kultus des ganzen Volkes teilnehmen sollte. Spezielle liturgische Bestimmungen gehörten nicht in dieses Buch, denn die rituelle Festfeier im einzelnen war Aufgabe eines besonderen Standes.

Die religiösen Pflichten bestehen, soweit sie Gegenstand der Bundesbuchgesetzgebung sind, in der Teilnahme aller männlichen Familienglieder an der Feier der drei jährlichen Hauptfeste, des

Passah-, Pfingst- und Herbstfestes, an der gemeinsamen Kultusstätte des Volkes und in einer Beisteuer zur Erhaltung des öffentlichen Kultus und seiner Diener in Gestalt der Erstlingsopfer von der Getreide-, Obst- und Weinernte und der tierischeu Erstgeburt.

Die wichtigste und wohl am meisten umstrittene Bestimmung ist die der Kultuseinheit. Bekanntlich behauptet die neuere Kritik, daß die Einheit der Kultusstätte erst eine Folge der josianischen Kultusreform vom Jahre 621 gewesen sei, während vorher die zahlreichen, über das ganze Land zerstreuten Heiligtümer prinzipiell gleichberechtigt waren, wenn sie auch in verschiedenem Ansehen beim Volke standen. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Auffassung für die ältere Zeit der religiösen Entwicklung Israels von den geschichtlichen Tatsachen bestätigt zu werden scheint.

In älterer Zeit scheinen die einzelnen Stämme und Geschlechter ihre eigenen Kultstätten gehabt zu haben. So heißt es von Issacher und Zebulon Deut. 33, 19: „Völkerscharen laden sie ein auf den Berg, dort opfern sie rechte Opfer (שָׁם יִזְבְּחוּ זִבְחֵי־צֶדֶק).“ Dieser Berg war sicherlich der Tabor (vgl. Hos. 5, 1). Manasse hat Sichem in seinem Gebiet und Ephraim Bethel, das altberühmte Heiligtum des Nordreiches. Von den kleineren sonst erwähnten Heiligtümern abgesehen begegnen uns in den Büchern Amos und Hosea Bethel, Gilgal und Beʾeršebaʿ als beliebte Wallfahrtsorte (Am. 3, 14; 4, 4; 5, 5. 8. 14; Hos. 4, 15; 9, 15; 10, 5. 15). Die Tatsache des Bestehens von Privatheiligtümern ist allgemein anerkannt.

Wie verhält sich nun die älteste israelitische Gesetzgebung zu diesen Tatsachen? Man behauptet, daß das Bundesbuch die Vielheit der Altäre in dem bekannten Altargesetz Ex. 20, 24—26 mit klaren Worten sanktioniere. Danach konnte man an jedem Orte einen Altar aus Erde oder unbearbeiteten Steinen errichten und darauf seine Heilsopfer und Brandopfer, Rinder, Schafe und Ziegen darbringen. Ist das wirklich die Meinung jenes Gesetzes? Die Wichtigkeit der Frage nach der Kultuseinheit für die Erkenntnis der religiösen Entwicklung Israels erfordert eine eingehendere Prüfung.

Die Verse Ex. 20, 22—26 gehören, wie wir oben schon gesehen haben, nicht dem ursprünglichen Zusammenhange der Sinaigesetzgebung an, sondern scheinen ein versprengtes Stück zu sein. Es liegt nahe, in ihnen wegen ihrer Beziehung zu Ex. 24, 3 ff. und

Deut. 27, 5. 6 den Ersatz für eine Anweisung zur Feier des ersten Bundesopfers Ex. 24, 3 ff. zu sehen. Wir dürfen einen Befehl Jahwes an Moses analog Deut. 27, 5. 6 annehmen, der bei der Versetzung des Bundesbuches in den Zusammenhang der Sinaiperikope die willkommene Anknüpfung gab, eine prinzipielle Bestimmug über den Bau von Altären zum Dienste Jahwes an die Spitze der ganzen Gesetzgebung zu stellen. Es ist keine Frage, daß dieses Gesetz seiner Stellung und seinem Wortlaut nach weit über die Bedeutung einer Anweisung für die bevorstehende Bundesfeier hinausgeht. Analog den andern israelitischen Gesetzen beginnt nun auch das gegenwärtige Bundesbuch mit einer Bestimmung über den Kultusort, die die Zentralkultusstätte genau so im Auge hat, wie Deut. 12 und Lev. 17 dieselbe voraussetzt. Das und nichts anderes kann die Bedeutung jenes Altargesetzes sein, welches seine ursprüngliche Stelle wahrscheinlich in der Kultusordnung zwischen Ex. 33, 6 und 7 hatte.

Das Gebot Ex. 20, 24 lautet nach dem heutigen Texte: „Einen Altar von Erde sollst du dir machen und auf ihm opfern deine Brandopfer und deine Friedensopfer, deine Schafe und deine Rinder; jedesmal an dem Orte, welches der Ort ist, wo ich meinen Namen aussprechen werde, will ich zu dir kommen und dich segnen (בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ).“ Sehr gut bemerkt Klostermann, mit המקום אשר trete ein neuer Begriff auf; „aus der Menge der Orte überhaupt wird die Zahl derjenigen Orte betont herausgehoben, von denen der Relativsatz gilt, und dieser betonten relativen Näherbestimmung entspricht der auf sie verweisende Artikel“ [1]). Man glaubt den Artikel vor מקום als späteren Zusatz streichen zu müssen, der unsern Vers der späteren Kultuszentralisation dienstbar machen sollte. Denn man findet hier „une mesure autorisant d'une manière absolue la multiplicité des autels, et rien qui rappelle l'obligation d'offrir les sacrifices en un lieu choisi“ [2]). Im vollsten Gegensatz zu dieser die Vielheit der Altäre voraussetzenden Bestimmung stehe das Deuteronomium, welches im 12. Kapitel ebenso bewußt die Kultuseinheit fordere. Das ist die heute vorherrschende Auffassung in der Erklärung des Altargesetzes. Derselben gibt auch Baentsch in seinem

---

[1]) Der Pentateuch II, S. 537 Anm. 2.

[2]) A. van Hoonacker, Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux, S. 23.

Kommentar Ausdruck[1]; v. 24b, sagt er, betone geflissentlich, vielleicht im Gegensatz zu den Zentralisationstendenzen der großen Heiligtümer, die Berechtigung der durch Jahweerscheinungen seit Alters geweihten[2]) Kultusorte, sanktioniere also ausdrücklich die Vielheit der Kultstätten. „Im diametralen Gegensatze dazu“ stehe die deuteronomische Grundforderung der Kultuszentralisation. Anstatt den Artikel mit dem folgenden Relativsatz אשר אזכיר zusammenzunehmen, wodurch aus vielen Orten als Kultusstätte jedesmal der bestimmt wird, von welchem das im Relativsatze enthaltene ausgesagt werden kann, die Wahl des Ortes also ausdrücklich und unzweideutig der Willkür der Menschen entzogen wird, übersetzt man בכל המקום „am ganzen (Umfange) des Ortes“ d. h. des Tempels und läßt den Artikel eingeschoben sein, um den Vers auf den zweiten Tempel zu beziehen, dessen Brandopferaltar ja ausdrücklich auf unsere Bestimmung zurückgriff[3]). Der Samaritaner gibt בַּמָּקוֹם, weil er nur das eine legitime Heiligtum auf dem Berge Garizim kennt. Strack und Klostermann haben jedoch auf Ex. 1, 22 hingewiesen, wo der hebräische Text כל הבן und כל הבת liest: „jedesmal den Sohn, jedesmal die Tochter, die den Hebräern geboren werden“. In Deut. 12, 13 hat der Hebräer, worauf Klostermann aufmerksam macht[4]), בכל־מקום אשר תראה, der Samaritaner dagegen nur בכל המקום. Es liegt also kein Grund vor, den Artikel vor מקום zu streichen; noch weniger läßt sich das אזכיר beanstanden. Natürlich, wer die Wahl der Kultusstätte menschlicher Willkür anheimgeben will, muß die Bestimmung Gott aus der Hand nehmen und אזכיר zu תזכיר machen. Diese Lesart bietet der Syrer, dem sich Geiger, van Hoonacker u. a. angeschlossen haben. Aber, wie schon Dillmann betont hat, kann תזכיר keine Variante, sondern nur eine Erklärung sein; es ist auch gar nicht einzusehen, wie jemand, wenn תזכיר der ursprüngliche Text war, auf die schwierigere Lesart אזכיר gekommen sein sollte. Das תזכיר hat durchaus die Verhältnisse des zweiten Tempels im Auge und bezog die von Gott ausgesagte, die Kultusstätte

---

[1]) Ex.-Lev.-Num. S. 187.

[2]) Davon steht nichts im Text, sondern es handelt sich um solche Stätten, die Jahwe bestimmen **wird**.

[3]) Besonders A. **Merx**, Chrestomathia Targumica, Berlin 1888, S. 87: „. . . בכל המקום hebr. est: in toto ambitu scil. templi, et locus hebraeus consilio mutatus, primaria lectio etiam hebraice fuisse debet בכל מקום“.

[4]) Pentateuch II, S. 537, Anm. 2.

bestimmende Tätigkeit auf die von den Menschen zu leistende Vorbedingung für das Kommen und Segnen Jahwes. Hinsichtlich der Bedeutung von הזכיר hat B. Jacob festgestellt, daß es als Denominativum von זָכָר das Aussprechen eines bestimmten Wortes, besonders des Namens bezeichnet und dann häufig zum Begriff „rühmen“ übergeht; dagegen müsse man sich die Übersetzung „erwähnen“ abgewöhnen; auch die Bedeutung „in Erinnerung bringen“ sei ganz falsch [1]).

Die Bestimmung des Kultusortes lautet also: „Jedesmal an der Stätte, wo ich meinen Namen (zu meiner Verherrlichung) aussprechen werde.“ Durch das Aussprechen des Namens wird er gleichsam als reale Macht mit diesem bevorzugten Orte in Beziehung gebracht und wohnt dann daselbst, wie die Namen der Götzen auch an ihren Kultstätten wohnen und deshalb bei der Einwanderung von den Israeliten von jenen Stätten ausgerottet werden müssen (Deut. 12, 3). Wie der Name Jahwes später immer auf Sion wohnte, so wird ihm hier von Jahwe selbst durch die Tätigkeit des הזכיר eine Stätte bereitet, er wird auf den Ort gelegt, wie Deut. 27 Segen und Fluch als reale Mächte auf die beiden Berge gelegt werden. Wie wir uns das אזכיר vorzustellen haben, wird nicht gesagt; man denkt am besten an die Ortsbestimmung durch das Stillestehen der Bundeslade; denn diese war vom Sinai ab mit dem öffentlichen Heiligtum untrennbar verbunden, bis diese Eigenschaft dauernd auf Jerusalem überging. „So kennzeichnet also Jahwe mit seinem Namen den Ort, wo er von den Menschen gesucht sein, und wo er sich ihnen zu finden geben will . . . Nicht eine Mehrheit nebeneinander existierender, gleichberechtigter Heiligtümer schwebt dem so Redenden vor, sondern eine Mehrheit zeitlich aufeinander in der Würde des Heiligtums folgender Orte“ [2]). Diese Erklärung ist die einzig berechtigte und wird, wie wir bald sehen werden, durch Deut. 12 schlagend bestätigt.

Es handelt sich hier nicht, wie van Hoonacker meint, um Privataltäre, sondern um die älteste Form des öffentlichen Kultus, wie er Ex. 24, 3 ff.; Deut. 27 und sonst in den ältesten Zeiten ausgeübt worden sein muß. Es war ganz naturgemäß, daß diese den Verhältnissen eines Hirtenvolkes angepaßte Form im Kultur-

---

[1]) In ZATW XVII (1897), S. 73—76.

[2]) Klostermann, Pentateuch II, S. 537 Anm. 3 und 2.

lande Kanaan, wo der ständige Wechsel der Kultstätte aufhörte, reicheren Aufwendungen Platz machte; man konnte darin ebensowenig ein Abweichen von den mosaischen Traditionen sehen, wie in der prunkvolleren Ausgestaltung des ganzen Gottesdienstes. Angesichts des Eindruckes der fremden Kulte stellte sich die Entwicklung als notwendig heraus. Ich empfinde die Schwierigkeiten nicht, die bei einer solchen Auffassung nach van Hoonacker unüberwindlich sind [1]: Du moment que l'on veut voir dans la loi du ch. XX v. 24 ss. de l'Exode la règle caractéristique du culte national et public des anciens Hébreux, on tombe dans les inextricables difficultés. Gewiß bietet die Anrede in der 2. Pers. Sing. ein Bedenken; denn es kann nur das Volk damit gemeint sein, wie auch die griechische Übersetzung überall in v. 24a den Plural hat. Aber während der Singular das Bundesvolk als Einheit faßt und dieser Einheit die Feier des öffentlichen Kultus befiehlt, natürlich durch die dafür bestimmten Organe, auf welche sich dann das folgende Hinaufsteigen auf den Altar allein bezieht — es sind vielleicht noch die Erstgeborenen vorausgesetzt —, würde gerade die Anrede mit „ihr“ die van Hoonacker aus dem jetzigen Texte herausgelesene Auffassung nahelegen, daß es sich hier um einen Gottesdienst handele, der nicht einer speziellen Klasse von Kultusdienern reserviert sei, sondern welchen jedermann ausüben könne [2].

Man ist geneigt die Worte את־עלתיך ואת־שלמיך in v. 24aβ als späteren Zusatz zu streichen. Unsere Hypothese, daß in v. 24—26 zwei Elemente zusammengeflossen sind, nämlich eine Anweisung für die Feier des folgenden Bundesschlusses nach Deut. 27, 5. 6 und eine prinzipielle Bestimmung über die Kultusstätte, die aus einem anderen Zusammenhange an die Spitze der ganzen Gesetzgebung gestellt wurde, scheint eine bessere Lösung der Schwierigkeiten zu geben. Dann würde die Erwähnung der Brand- und Friedensopfer auf die Bundesschlußfeier gehen. Ersetzen wir noch mit dem griechischen Texte das hinter את־שמי zu אשר gehörige שָׁם und ואבוא für אבוא, so würde v. 24 ursprünglich gelautet haben: „Einen Altar von Erde sollst du mir machen und auf ihm opfern [deine Brandopfer und deine Friedensopfer] deine Schafe und deine Rinder jedesmal an dem Orte, wo ich meinen Namen nennen werde; und (dort) werde ich zu dir kommen und dich segnen.“

---

[1]) Le lieu du culte, S. 25.

[2]) L. c. S. 24.

Diese Auffassung wird von der ältesten Erklärung, die wir in Deut. 12 von unserm Verse haben, vollständig bestätigt. Daß im Deuteronomium von der einen öffentlichen Kultusstätte die Rede ist, wird allgemein anerkannt; fast ebenso allgemein liest man jedoch von Seiten der Kritiker anstatt der vorhandenen durchgehenden Übereinstimmung zwischen Deut. 12 und Ex. 20, 24 einen „diametralen Gegensatz“ heraus.

Wie das ganze Deuteronomium eine für das Volk berechnete Zusammenfassung und Erklärung aller für die Allgemeinheit in Betracht kommenden gesetzlichen Vorschriften ist und bis zu einem gewissen Grade treffend als Neuausgabe des alten sinaitischen Bundesbuches charakterisiert werden kann, so stellen auch die in Kap. 12 zusammengestellten Anweisungen Folgerungen dar, welche sich für die Israeliten nach ihrer Einwanderung und Ansiedelung in Palästina aus dem Ex. 20, 24 ausgesprochenen Grundsatze der Einheit des Kultusortes ergaben. Gegen die Kultusstätten der Ureinwohner soll nämlich bei der Besitznahme des Landes keine Schonung geübt werden; sondern sie sollen vernichtet, die Kultgegenstände zertrümmert und der Name der Götter von diesen Stätten ausgerottet werden (Deut. 12, 2. 3). Denn so, wie die Heiden es treiben in der Verehrung ihrer Götter, darf das Bundesvolk nicht verfahren (לֹא־תַעֲשׂוּן כֵּן לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם), sondern nur „an die Stätte, welche Jahwe, euer Gott, aus allen euren Stämmen erwählen wird, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen, sollt ihr euch halten und dorthin sollst du dich begeben“ (12, 4. 5). An diesem Orte hat die Darbringung der Opfer und die Ablieferung der pflichtmäßigen und freiwilligen Gaben für den Dienst Jahwes zu geschehen [1]). Dasselbe mit einigen Erläuterungen besagt die zweite Anweisung, v. 10—12. Die dritte, v. 13—19, faßt noch einmal den Inhalt der beiden voranstehenden zusammen und stellt den nur am Zentralheiligtum darzubringenden Opfern die Privatschlachtung gegenüber, die unter Beobachtung der rituellen Vorschriften jeder an seinem Wohnorte vornehmen kann; alle Erstlinge, Erstgeburten, Zehnten und Gelübdeopfer gehören jedoch ins Heiligtum. Die vierte Anweisung, v. 20—25, weist darauf hin, daß die Schlachtung jedes Tieres einen gewissen Opfercharakter besitzt und deshalb, wie Lev. 17, 1—7 befohlen, prinzipiell vor Jahwe am Heiligtum zu

[1]) Vgl. zu Deut. 12 Klostermann, Pentateuch II, S. 279 ff.

erfolgen habe. Dies gilt jedoch nur für diejenigen, welche das gemeinsame Heiligtum bequem erreichen können. Die übrigen dürfen die Schlachtungen an ihren Wohnorten vornehmen. Der Inhalt des ganzen Kapitels wird in v. 13 gut zusammengefaßt, wenn es heißt: „Hüte dich, deine Brandopfer an jedem Orte darzubringen, den du siehst“, d. h. Jahwe selbst bestimmt das Heiligtum und nicht Willkür der Menschen, wie es Ex. 20, 24 ausgesprochen ist [1]).

Durch die stets wiederkehrende Wendung, mit welcher in Deut. 12 vom gemeinsamen Heiligtum gesprochen wird, nimmt der Gesetzgeber in nicht mißzuverstehender Weise Bezug auf Ex. 20, 24. Folgende Zusammenstellung mag das verdeutlichen:

Ex. 20, 24.	בְּכָל־הַמָּקוֹם	אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי שָׁם . . .
5 Deut. 12.	אֶל־הַמָּקוֹם	אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל־שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת־שְׁמוֹ שָׁם . . .
11.	וְהָיָה הַמָּקוֹם	אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם . . .
14.	כִּי אִם־בַּמָּקוֹם	אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ . . .
21.	כִּי־יִרְחַק . . . הַמָּקוֹם	אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם . . .

Daraus geht hervor, daß derjenige Ort, oder die Orte, welche Jahwe jedesmal durch die, Ex. 20, 24 mit הזכיר ausgedrückte Tätigkeit bestimmt, als gemeinsames Heiligtum gelten sollen. Im Deut. wird das הזכיר Jahwes näher bezeichnet als ein Auswählen mit dem Zwecke לָשׂוּם אֶת־שְׁמוֹ שָׁם oder לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם, d. h. als Kultusstätte. Während Ex. 20, 24 die Situation der Wanderung und des schnellen Wechsels des Aufenthaltsortes vorausgesetzt wird (daher בכל־המקום), befindet sich Israel zur Zeit von Deut. 12 schon in Palästina; alle Stämme haben ihre festen Wohnsitze, und aus dem ganzen Gebiete hat Jahwe ein gemeinsames Heiligtum bestimmt. Offenbar ist zur Zeit des Gesetzgebers die Wahl Jahwes längst eine definitive geworden, aber formell wird sie als widerruflich hingestellt und der alten Fassung in Ex. 20, 24 angepaßt: „an dem Orte, den Jahwe sich als Heiligtum wählen wird“. Setzt aber das Deuteronomium die Einheit der Kultusstätte voraus und findet es in Ex. 20, 24 diesen Grundsatz ausgesprochen, so wird die oben ausgeführte Erklärung dieses schwierigen Verses als die

---

[1]) Man sucht vergeblich nach der „aggressiven Neuheit“, die sich nach Wellhausen, Prol.[6] S. 33 in Deut. 12 bemerkbar machen und die ganze Tendenz des Gesetzgebers beherrschen soll.

richtige erwiesen, und wir haben die wichtige Tatsache, daß der Bundesreligion ein gemeinsames Heiligtum von Anfang an eigentümlich war. Diese Auffassung entspricht am besten dem Wortlaut des Textes und der Entwicklung, welche die israelitische Religion nahm. Wellhausen muß sich folgendermaßen mit dem Texte abfinden: „Allerdings scheint (in Ex. 20, 24) die Freiheit, überall zu opfern, etwas beschränkt zu werden durch den Zusatz: überall, wo ich meinen Namen ehren lasse. Aber das hat weiter nichts zu bedeuten, als daß man die Stätte, wo der Verkehr zwischen Himmel und Erde vor sich ging, nicht gern als willkürlich gewählt gelten ließ, sondern als irgendwie durch die Gottheit selbst zu ihrem Dienste ausersehen betrachtete“ [1]. In Wirklichkeit wird an Deut. 12 in Verbindung mit Ex. 20, 24—26 für immer die Wellhausensche These von der späteren Entstehung der deuteronomischen und der priesterlichen Gesetzgebung zerschellen.

Genau so, wie die Einheit des Volkes nach der Ansiedelung dem geschichtlichen Prozesse der Auflösung in kleine Gruppen und der Neubildung einer angemessenen Organisation entgegenging, traten neben das durch die Gotteslade als legitim charakterisierte Zentralheiligtum, das der Eigentümlichkeit der Jahwereligion von Grund aus entspricht, Privatheiligtümer der einzelnen Stämme und Geschlechter. Die in lokale Verbände umgesetzte Geschlechter- und Stammesorganisation mußte, rein natürlich betrachtet, von selbst zu einer Gefahr für die Religion werden; die Übernahme der alten Landesheiligtümer tat das übrige. Aber die Tatsache, daß trotzdem der Gedanke der Kultuseinheit die Besten des Volkes beherrschte und schließlich alle so starken gegenteiligen Tendenzen überwand, wird nur verständlich, wenn derselbe von Anfang an vorhanden gewesen ist.

Diejenigen Forscher, welche das Altargesetz im Sinne der Vielheit der Altäre auslegen, finden ihre Meinung durch die Voraussetzungen des Bundesbuches bestätigt. Eine kurze Beleuchtung ihrer Argumente wird zeigen, daß dies nicht berechtigt ist [2].

Nach Ex. 23, 14—19 sind die drei Jahresfeste durch eine Festversammlung vor Jahwe zu feiern, wozu alle männlichen Israeliten erscheinen müssen; 23, 19 wird als Heiligtum, wo man vor Jahwe tritt, „das Haus Jahwes, deines Gottes (בית יהוה אלהיך)“

[1] Prol.[6] S. 29.

[2] Vgl. besonders van Hoonacker, l. c. S. 2 ff.

genannt (vgl. Ex. 37, 26). Handelt es sich mit diesem „Hause" um eine Vielheit von Heiligtümern, oder ist ein bestimmtes damit gemeint? Ohne Zweifel wurden nach der Absicht des Bundesbuches die drei Jahresfeste an eben diesem בית יהוה gefeiert. Wenn man in diesen Versen eine Vielheit von Heiligtümern vorausgesetzt findet, gerät man in die größten Schwierigkeiten. Man gibt zu, daß das Laubhüttenfest von alters her als wirkliches Volksfest am gemeinsamen Heiligtum begangen wurde, also an einem Heiligtum, das nach v. 19 in einem festen Hause bestand. Nun wird aber im Bundesbuche in den Bestimmungen über die Festfeier kein Unterschied zwischen den drei Jahresfesten gemacht, sondern für alle dieselbe Feier am Zentralheiligtum vorgeschrieben. Nach Meinung des Gesetzgebers findet die Feier in gleicher Weise unter Beteiligung aller männlichen Israeliten im Hause Jahwes mit Darbringung der üblichen Opfer statt. „La maison de Jéhova" au v. 19 ne pouvait donc être, dans l'idée du législateur, que ce sanctuaire central où le peuple devait, trois fois par an, paraître devant son Dieu" [1]. Nun kann aber, führt van Hoonacker weiter aus, das בית יהוה in v. 19 nicht jedes erste beste Heiligtum meinen, ganz abgesehen davon, daß nur ganz wenige ein festes Haus gehabt haben. Wenn das Bundesbuch, wie die Kritik annimmt, in der Zeit Jerobeams II. oder Manasses entstanden ist, zu einer Zeit, wo es den von Salomo gebauten und das Heiligtum der Bundeslade bergenden hochangesehenen Tempel von Jerusalem gab, und dann mit einer gewissen Feierlichkeit allgemein von dem בית יהוה אלהיך als dem Orte spricht, wo die Festesfeier erfolgen und die Darbringung der Opfergaben stattzufinden habe, so kann darunter nichts anderes gemeint sein, als eben dieser Tempel von Jerusalem, die durch den Besitz des Nationalheiligtums der Gotteslade legitimierte Kultusstätte.

Wenn der Gesetzgeber vorausgesetzt hätte, daß das „vor Jahwe Erscheinen" auf jedem nächsten Hügel bei einem Erdhaufen oder Steinaltare geschehen könne, warum in aller Welt spricht er von einem Hause Jahwes, warum macht er die dreimalige Wallfahrt dorthin zu einer besonderen Verpflichtung, warum beschränkt er diese Pflicht auf die Männer und warum setzt er Ex. 34, 24 voraus, daß die Männer zur Zeit der Feste sich geraume Zeit von Haus und Hof entfernen, so daß die Befürchtung eines

---

[1]) van Hoonacker, l. c. S. 4.

feindlichen Überfalls entstehen konnte, dem das von Verteidigern entblößte Land dann wehrlos preisgegeben wäre? Es ist klar, daß das Bundesbuch nur ein Heiligtum als legitime Kultstätte und Empfänger der Opfergaben kennt: „il n'y a qu'une maison de Jéhova, il ne peut y en avoir qu'une; cela semble clairement supposé. C'est à cette maison de Jéhova que les Israélites doivent porter les prémices de leurs champs.“ Hier in diesem Heiligtum durfte man in den Festzeiten „nicht mit leeren Händen“ erscheinen; natürlich bestand hier eine organisierte Priesterschaft zur rituellen Feier der Feste, welche die vorgeschriebenen und freiwilligen Opfer und Gaben für das Heiligtum entgegennahm und verwaltete (Ex. 22, 28 f.; 23, 15. 19). Gemäß der Zeit, in welcher das Bundesbuch entstanden sein muß, wird mit dem בית יהוה אלהיך der Tempel von Silo gemeint gewesen sein, wie auch König [1]) annimmt.

Weiterhin beruft man sich zum Beweise für die im Bundesbuche vorausgesetzte Vielheit der Opferstätten auf Ex. 22, 29, wo von der Darbringung der Erstgeburten der Haus- und Herdentiere die Rede ist und bestimmt wird: „Sieben Tage soll es (das junge Tier) bei seiner Mutter bleiben; am 8. Tage sollst du es mir darbringen“. Liegt es nicht auf der Hand, ruft man bei diesem Verse triumphierend aus, daß jeder Ort eine Kultusstätte in der Nähe gehabt haben muß, wenn die Opferung der Erstgeburten der Vorschrift gemäß immer am 8. Tage stattfinden mußte? Kann das wirklich die Meinung von Ex. 22, 29 sein? Es ist doch wohl selbstverständlich, daß die Erstgeburten der Tiere dort dargebracht wurden, wohin man mit den Erstlingen des Feldes zog, nämlich im Hause Jahwes, ohne Zweifel bei Gelegenheit der Festfahrten. Man durfte ja nicht mit leeren Händen vor Jahwe erscheinen (23, 15; 34, 19. 20).

Jeder, der einmal Jungvieh hat aufwachsen sehen, weiß, daß sowohl die Milch der Mutter wie auch das Fleisch des jungen Tieres ungefähr 8 Tage nach der Geburt seine normale und für den Menschen gebrauchsfähige Beschaffenheit annimmt. Da bei allen Völkern der Gottheit nur tadellose Opfertiere dargebracht werden durften, ist ein Verbot, die Erstgeburten vor dem achten Tage zu opfern, in der Natur der Sache begründet. Dann aber kann der Sinn nur sein: am achten Tage, wo sich entscheiden

[1]) Einleitung S. 203.

muß, ob das Tier Jahwe gehören und unantastbar sein, oder ob es zur Zucht oder als Lasttier Verwendung finden soll, ist es Jahwe zu geben, d. h. es hat jene Behandlung einzutreten, die ihm als Opfer an Jahwe gebührte: es wurde gezeichnet, durfte frei umherlaufen und bekam gutes Futter, blieb aber im übrigen unantastbar, bis es beim nächsten Feste Jahwe geopfert wurde.

Lev. 22, 27 bildet eine Parallele und zwar einen Kommentar zu unserer Bestimmung: dort heißt es: „Wenn ein Rind oder ein Lamm oder ein Zicklein geboren wird, so soll es 7 Tage von seiner Mutter gesäugt werden; aber vom 8. Tage ab und weiterhin wird es wohlgefällig aufgenommen werden, wenn es Jahwe als Feueropfer dargebracht wird.“ Und daß das „weiterhin“ in der Praxis die Regel war, zeigt Deut. 15, 19, welches voraussetzt, daß die Erstgeburten erst in einem späteren Alter geopfert wurden: „Jedes männliche Erstgeborne, das dir unter deinen Rindern und Schafen geboren wird, sollst du Jahwe, deinem Gotte, weihen; mit den erstgebornen deiner Rinder darfst du nicht arbeiten und die erstgebornen deiner Schafe darfst du nicht scheren.“ Es soll dem Mißbrauch vorgebeugt werden, daß jemand ein erstgebornes Tier eine Zeitlang z. B. als Zugtier benutzte. Es liegt also auf der Hand, daß das Gesetz über die tierische Erstgeburt keine Instanz gegen die Kultuseinheit bildet.

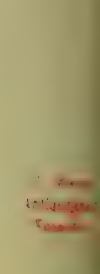
Dasselbe gilt von Ex. 21, 6; 22, 7, 8 und 21, 12—14, die man noch als Beweisgrund gegen die Einheit des Kultusortes vorbringt. Die letztgenannten Verse handeln von dem Verfahren gegen den Mörder und den unvorsätzlichen Totschläger. Der erstere verfällt in jedem Falle der Blutrache und findet selbst am Altare Jahwes keine Asylstätte. Dagegen soll eine solche für den Totschläger bestimmt werden. Offenbar ist in 21, 14 bei מֵעִם מִזְבְּחִי nicht an viele über das ganze Land zerstreute Altäre, sondern an einen besonderen Altar, nämlich den des gemeinsamen Heiligtums gedacht. Sonst hätte die Ex. 21, 13 verfügte und Deut. 19, 1—13 erweiterte Aussonderung besonderer Asylstätten keinen Zweck.

Die für die Entwicklung der israelitischen Religion so wichtige Bestimmung von dem einen von Jahwe selbst erwählten Heiligtum wird somit schon in der Bundesbuchgesetzgebung vorausgesetzt. Ein Gott, ein Volk, ein Altar, das ist von Anbeginn der Leitstern für die Besten in Israel gewesen. Der Altar wurde vernichtet, das Volk zersplittert, aber sein Wirken in der Geschichte ist geblieben in dem neuen Bunde, den es der Welt vermittelt hat.

Schon in den ältesten Teilen des alttestamentlichen Schrifttums, dem jahwistischen und elohistischen Geschichtswerke, wird also das Verhältnis Jahwes zu seinem Volke als eine geschichtlich gewordene und von Gott vorbereitete, durch gegenseitige Rechte und Pflichten nach Art menschlicher Rechtsbeziehungen bestimmte Veranstaltung Gottes zu einem dem Heile der Menschen dienenden Ziele aufgefaßt, aus deren dem göttlichen Wesen entsprechenden Zwecken sich die Forderungen Jahwes an sein Volk ergeben und die Verfehlungen gegen dieselben ihre besondere Bosheit erhalten. Rechte Gesinnung und rechtes, bundesgemäßes Verhalten gegen Gott und Menschen, schon im Bundesgrundgesetz in großen Zügen angedeutet, sind die Grundlage der Forderungen, welche in den von den alten Geschichtswerken aufgenommenen altisraelitischen Gesetzbüchern auspesprochen werden und welche von nun an allmählich alle Lebensverhältnisse mit ihren Gedanken durchdringen, bis sie uns im Deuteronomium völlig ausgebildet vorliegen. Was sich in ihm entfaltet hat, war als Keim von Anfang an vorhanden.

Sach- und Namenregister.

Stellenregister.






D02467046T
Duke University Libraries